

مکتبہ فی الدار حکما فی الدار  
از مصنفین و مآد و مہم و فہم و ہک و ہک و ہک

مکتبہ فی الدار حکما فی الدار  
از  
مکتبہ فی الدار حکما فی الدار





مُنْتَحَبَاتُ الزَّائِرِ حَكَمِ الْهَيْئَةِ

از عصر میرداماد و میرفندرسپی تا زمان حاضر

قسمت اول



### مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران	□ نام کتاب:
سید جلال الدین آشتیانی	□ تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق:
مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی - قم	□ ناشر:
دوم	□ چاپ:
قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه	□ چاپ اول:
چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی	□ چاپ و صحافی:
آبان ۱۳۶۳	□ تاریخ انتشار:
۳۰۰۰	□ تعداد:

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

مراکز پخش:

- قم - خیابان ارم - کتابفروشی دفتر تبلیغات اسلامی - تلفن ۲۳۴۲۶
- تهران - ناصر خسرو - کوی حاج نایب - پاساژ خاتمی - تلفن ۵۳۹۱۷۵



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



کتاب حاضر جزء اول از پنج جلد کتاب «منتخبات فلسفی و عرفانی» است که جهت نشان دادن سیر حکمت و فلسفه الهی در کشور ما و کیفیت رشد آن در این سرزمین تاریخی و با برکت در چهار قرن اخیر (از عصر میر داماد ۱۰۴۱م و میر فندرسکی ۱۰۵۰م) دو فیلسوف بزرگ و محقق عصر صفویه تا این زمان در دسترس دانشمندان قرار می‌گیرد.

برخی از دانشمندان غرب خیال کرده‌اند فلسفه اسلامی به این رشد ختم شده و بعد از او فیلسوفی که دارای فکر و نظر باشد بوجود نیامده است. جمعی از دانشمندان ممالک اسلامی همین نظریه را در کتب خود عنوان کرده‌اند ولی خواجه را از فلاسفه محقق دانسته‌اند با این قید که او مقرر افکار و آراء شیخ رئیس بوده است.

این جماعت از عظمت علمی شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی بی‌اطلاع بوده‌اند و از آنجایی که در فلسفه و حکمت الهی تضلع نداشته‌اند آنهمه آراء و نظریه‌های علمی شیخ اشراق را نادیده گرفته‌اند و یا به‌اصالت و اهمیت افکار او پی نبرده‌اند و نیز از شرح‌ها و تعلیقات و حواشی که به کتب شیخ اشراق نوشته شده است مطلع نبوده و از اهمیت این آثار غفلت داشته‌اند.

ما در مقدمه‌یی که به برخی از کتب فلسفی نوشته‌ایم بیان کرده‌ایم که در ایران بعد از عصر ابن رشد و شیخ اشراق و خواجه طوسی حکما و فلاسفه‌یی بوجود آمده‌اند که بحسب انظار و افکار فلسفی از ابن رشد بر مراتب قوی‌تر و در مباحث عالی‌ه حکمت راسخ‌تر بوده‌اند و در مرتبه و مقام او نیز دانشمندانی بوده‌اند که آثار

آنها دلالت بر این معنا دارد .

یکی از ادواری که فلسفه و حکمت الهی در ایران بازار گرمی داشت دوره سلاطین صفویه است، در این عصر حوزه علمی اصفهان بمقام و مرتبه‌یی رسید که از لحاظ جامعیت شاید نظیر آن در ادوار اسلامی بوجود نیامده است و از جهت جامعیت بر حوزه‌هایی که قبلاً در بخارا و هرات و نیشابور بوجود آمده بود مزیت و برتری داشت. علوم مختلف از مقبول و منقول دارای گرمترین حوزه‌ها بود و آثاری که در فقه و اصول و حدیث و رجال و تفسیر و فلسفه و عرفان و علوم ریاضی و علوم ذوقی از قبیل موسیقی و... در دست‌مست دلیلی بر این موضوع است .

حکمت و فلسفه الهی بخصوص در این دوره دارای مقام و مرتبه‌یی خاص بود و اکثر فقها و علمای منقول آن عصر خود از مدرسین بزرگ فلسفه و حکمت الهی بودند از جمله ملا محسن فیض صاحب تفسیر صافی و وافی در حدیث و دیگر آثار عدیده و صاحب ذخیره و کفایه در فقه محقق سبزواری ملا محمد باقر مؤلف حواشی و تعلیقات بر کتاب شفا ی شیخ رئیس و شرح اشارات خواجه و استاد الکمل فی الکمل آقا حسین خوانساری مؤلف کتاب مشارق الشموس فی شرح الدروس در فقه و صاحب حواشی و تعلیقات بر شفا و اشارات و حکمة العین و شرح تجرید ملا علی قوشچی و آقامیرزا رفیع‌ای نائینی شارح کافی و مؤلف رساله تشکیک در معانی و مفاهیم و غیر اینها از اعظم علما (۱) از قبیل فاضل هندی، سید محمد اصفهانی معروف به کاشف اللثام فقیه و اصولی معروف و مؤلف کتاب تلخیص الشفا و شرح بر مشکلات این کتاب که خود می‌گوید : این کتاب را در سن ۲۰ سالگی می‌نویسم و نسخه‌یی که در ۱۸ سالگی نوشته‌ام مفقود شده است .

مثل اینکه در این دوران جامعیت در علوم عقلی و نقلی اهمیت داشته و اگر فقیهی

---

۱- اغلب این اسانید از شاگردان حکیم دانا و فیلسوف متاثره میر ابو القاسم فندرسکی صاحب رساله صنایعیه می‌باشند این رساله از حیث اشتمال بر مائلی‌ترین مسائل علمی و از جهت فصاحت الفاظ یکی از بهترین آثار علمی در دوران اسلامی بشمار میرود .

از فلسفه و حکمت اطلاع نداشت برای او اهمیتی قائل نبودند (۱)

بهرتر بود که این منتخبات را از آثار حکما و دانشمندان پیش از یک قرن قبل از صفویه یعنی دوران میر سید شریف معروف به محقق شریف و ملا جلال دوانی و میر صدر دشتکی و غیاث الحکماء فرزند میر صدر شروع مینمودیم چون این دوران نیز زمان نضج افکار علمی و فلسفی است و تأثیر افکار و آراء فلسفی این دانشمندان بر عقاید حکمای دوران صفویه قابل انکار نیست بخصوص در آثار ملا جلال و میر صدر دقائق و تحقیقات و نکات قابل اعتنا و مفید بحال متصدیان معرفت دیده میشود .

از آثار محقق خفری، شمس الدین و محقق فخری، فخر الدین سماکی نیز بهتر بود مطالبی انتخاب میشد چون میر داماد و تلمیذ اعظم او صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی به آثار این اعظم اهمیت میداده اند .

در عصر میر داماد و میرفندرسکی جمع زیادی از اطراف و اکناف ایران برای آموختن حکمت الهی به اصفهان شتافتند و بنا بر برخی از آثاری که در کتابخانه‌های هند موجود است در دوران صفوی اشخاصی بوده‌اند که از هند برای فراگرفتن علوم عقلی به اصفهان آمده بودند و بعد از تکمیل تحصیلات خود به هندوستان مراجعت نمودند و در هند حوزه‌های فلسفی تشکیل دادند و بر بعضی

- ۱- نکته قابل توجه آنکه اغلب علما و دانشمندان عصر صفویه امم از حکما و فقها دارای ضعیف شعر بودند و از اکثر آنها دیوان شعری نیز موجود است و این معنا در سایر اعصار دیده نمیشود.
- ۲- میر داماد اگرچه در علوم نقلی نیز دارای آثار نفیسی است ولی در حکمت و فلسفه یکی از اعظم حکمای دوره اسلامی است برخی از او تعبیر به: ثالث المعلمین نموده‌اند. از جمله حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری (که در شرح منظومه گوید: البرع فی الحکمة المتعالیة بحیث قیل له المعلم الثالث)

همانطوری که در قسمت منتخبات مربوط باو نوشته‌ایم میر در جمیع مسائل مهم فلسفه و حکمت دارای استقلال فکری است و از حیث اقتدار بر ادای مباحث مهم فلسفی و تقریر مشکلات و معضلات حکمی و طلاقت لسان دارای منزلت خاصی بوده است ، حوزه فلسفی او در انتظار بسیار با اهمیت تلقی میشد و هر کسی که اجازه می‌یافت که بدرس او حاضر شود به دیگران میاهات می‌نمود .



از کتب ملاصدرا و میرداماد شرح و تعلیقاتی نوشته‌اند و شرح هدایه ملاصدرا در نزد دانشمندان هندی اهمیت خاص داشته‌است و چندین شرح وحاشیه بر این کتاب نوشته شده‌است.

بهترین شاگرد حوزه درس میرداماد ملاصدرا ی شیرازی است که در فلسفه و حکمت الهی نظیر ندارد و کتب فلسفی او در واقع نسخ دیگر کتبی است که قبل از او در فلسفه الهی نوشته شده‌است.

تلامیذ حوزه تدریس این فیلسوف عظیم مثل علامه نامدار ملا حسن فیض کاشانی و حکیم نحریر ملا عبدالرزاق لاهیجی و شیخ حسین تنکابنی و .... بعد از او عهده‌دار تدریس آراء و عقاید او شدند و در عصر بعد از ملاصدرا دانشمندان بودند که از آراء و عقاید ملاصدرا پیروی نمی‌نمودند و به تدریس کتب شیخ رئیس و آنتهائی که تابع فلسفه اشراق بودند کتب شیخ اشراق را تدریس می‌نمودند و از قرار آثاری که در دست‌است بعضی دیگر هم کتب عرفانی مثل شرح فصوص قیصری و تمهید القواعد ابن ترکه و غیر اینها از کتب عرفانی را تدریس می‌نمودند.

حوزه فلسفی در اصفهان باندازه‌ی عمیق و با اصالت بود که بعد از محاصره طولانی مرکز ایران و در گذشت جمع‌زیدی از نفوس ابرار از گرسنگی و بالآخره سقوط اصفهان بدست مهاجمان افغانی و پیدایش آنهمه بدبختی‌ها و گرفتاریها و مصائب پی‌درپی و متواری شدن جمع‌زیدی از دانشمندان و سرب‌نیست شدن عده بسیاری از فضلا، بمحض آنکه نادرشاه افشار ظهور نمود و بهمت خود و توفیق حق صحنه ایران را از لوٹ وجود مهاجمان پاک نمود این حوزه بابرکت دوباره رونق یافت و مشایخ و اعلام بزرگی در حکمت و فلسفه بوجود آمدند تا آنکه نوبت رسید به آخوند ملاعلی نوری حکیم و فیلسوف عظیم الشأن و مدرس نامدار فلسفه در اصفهان و چون آن مرحوم حدود پنجاه بل که متجاوز از شصت سال تدریس می‌نمود تلامیذ زیادی تربیت کرد که اکثر آنها از مدرسان بزرگ و صاحب حوزه فلسفی بودند و بدست این فیلسوف افکار و عقاید فلسفی ملاصدرا عقاید و آراء دیگر فلاسفه را تحت شعاع

قرار داد اگرچه بودند اشخاصی که معاصر نوری بودند و بدرس او حاضر نمیشدند و خود طریقه‌یی (اعم از مشاء و اشراق و تصوف و عرفان) در فلسفه داشتند.

از این حکیم نوری و تلامیذ او و تربیت‌شدگان در حوزه‌های تلامیذ و آثار بسیار نفیسی در دست است که مادر منتخبات فلسفی قسمتی از آراء و عقاید آنان را آورده‌ایم. این چند قرن با آنکه ظاهراً نزدیک است به عصر و زمان ما، جهات مجهول در آن بسیار است و فهرست کامل از اسامی و احوال و آثار حکما و عرفای این چند قرن در دست ما نیست و از اهمیت حوزه‌های فلسفی این ادوار اکثر خواص نیز غفلت دارند پیدایش انقلاب‌های پی‌درپی و بهم‌خوردن حوزه‌ها و مراکز علمی و اهمیت ندادن سابقین بر نوشتن کامل ترجمه احوال دانشمندان و از بین رفتن کتب و آثار فضلا و نویسندگان مشکلاتی بوجود آورده است.

با وجود این احوال آنچه از کتب و مسفورات دانشمندان و فضلاء متخصص در فلسفه و عرفان در دست ما قرار دارد حکایت از وجود حوزه‌های بزرگ فلسفی در ایران در این چهار قرن مینماید در حالتیکه سیر حکمت در سایر ممالک اسلامی در این ادوار و دوران قبل از این اعصار متوقف شده است.

\* \* \*

در برخی از نوشته‌ها دیده میشود که: «در عصر صفویه بحکمت و عرفان و شعر و ادبیات عنایتی نشد و بجای حکما و عرفای بزرگ فقهایی مانند مجلسی (۱) و

۱- معلوم نکرده‌اند که مراد از مجلسی، مجلسی اول است یا مجلسی دوم چون مجلسی

اول در فتن حکمت و عرفان دارای اطلاعات وسیعی بوده است.

از قرار مدار موجود در کتب، سلاطین صفویه از دوستان شعر و ادبیات بوده‌اند و مسافرت اهل ادب به هند علل دیگری دارد و معلول بی‌اعتنایی به شعر و ادبیات در این دوره نمی‌باشد چون این نگارنده حق و صلاحیت اظهار نظر در این مسأله را ندارد برای بحث تفصیلی در این مورد رجوع شود بمقدمه استاد نامدار جناب آقای امیری فیروزکوهی بر دیوان صائب

محقق ثانی (صاحب جامع المقاصد) و شیخ حر عاملی و شیخ بهائی و مانند آنها ظهور کرد...» .

به این مضمون در چند مورد از نوشته‌های معاصران برمی‌خوریم گویا اول کسی که تفوه باین معنی نمود مرحوم عباس اقبال آشتیانی بود و دیگران بدون تفتحص، کورکورانه نوشته او را جابجا نمودند . این گفته کاملاً برخلاف واقع است و اشکال کار این جاست که در بالای این قبیل از نوشته‌ها بدنبال اسم نویسنده يك استاد دانشگاه هم می‌افزایند و قهراً در ممالك غرب به این نوشته‌ها استناد می‌شود ، دانشمندان مغرب زمین قبول نمی‌کنند که يك استاد دانشگاه مطالبی بنویسد که خارج از صلاحیت او باشد چه در کشورهای خودشان هر کس در کار و رشته مخصوص بخود اظهار نظر می‌کند .

\* \* \*

این نکته باید معلوم باشد که در جمیع ادوار اسلامی در هر عصر یکی دو نفر فیلسوف متضلع مثل خواجه طوسی و میر محمدباقر داماد و میر فخر رسی و محقق لاهیجی صاحب شوارق شرح بر تجرید و مؤلف تعلیقات بر شرح اشارات و ملا محسن فیض و قبل از این اعظم علامه شیرازی، ملا قطب الدین شارح حکمت اشراق و صاحب دُرّة التاج و عصر قبل از وی ابوالعباس لوکری صاحب بیان الحق فی ضمان الصّئق و استاد او بهمنیار آذربایجانی و امثال آنان، بوجود می‌آید و در هر چندقرنی يك نفر مانند ابونصر فارابی معلّم ثانی و شیخ رئیس ابوعلی سینا و شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی و صدرالحکما ملاصدرا محمد بن ابراهیم شیرازی پا بدعوه هستی می‌گذارد که: بهر قرنی الف قَدی درآید .

خواجه طوسی را برخی از حکمای درجه اول دانسته‌اند چون در حکمت

---

تبریزی . استاد علامه بطور مبسوط در این باره بحث نموده‌اند و جهات تاریک و مجهول مربوط باین موضوع را با احاطه و تبشی که دارند روشن نموده‌اند ، دو این مقدمه مقام و مرتبه شاعری صائب (نده) نیز معلوم می‌شود و نیز احاطه و دقت نظر و علو مقام استاد امیری (مدظله)

مشاء و اشراق صاحب نظر بود و در علوم ریاضی یکی از اقطاب دیوان اسلامی بشمار میرود و میر محمد باقر داماد را هم بعضی ها برزخ بین حکمای طراز اول و دانشمندان رتبه دوم می دانند .

\* \* \*

مسأله بسیار مهمی که باید مورد غفلت واقع نشود و اگر کسی بخواهد يك تاريخ كامل فلسفه و حکمت الهی در چهار قرن اخیر تألیف نماید سخت باین تحقیق محتاج است آنست که آیا عرفانیات بچه نحو در این دوران تدریس میشده است؟ آیا متصدی تدریس عرفان و کتب صوفیه مثل: فصوص و شرحهای آن و کتاب تمهید القواعد و شرح مفتاح قونیوی- صدرالدین ، مصباح الاتی تألیف حمزه فناری حنفی همان حکما و فلاسفه بوده اند یا مثل اعصار سابق جماعتی مخصوص ، متصدی تدریس این رشته از معارف اسلامی که دارای شادابی و درخشندگی مخصوص است بوده اند .

ما میدانیم آقا سید رضی لاریجانی یکی از اساتید بزرگ این فن بود ایشان اگر چه مدتی بحوزه تدریس حکیم دانا ملا علی نوری حاضر شده است ولی در عرفان والهیات خواص از اهل علم او را بر نوری ترجیح میدادند ایشان در عرفان و تصوف نظری از تلامیذ حوزه تدریس میرزا عبدالجواد شیرازی است و خود استاد حکیم نحریر و عارف مثاله آقا محمد رضا قمشه می باشد .

آقا محمد رضا از او با احترام یاد می نمود و او را بر سایر اساتید خود ترجیح میداد . از آقا محمد رضا حواشی بر فصوص و تعلیقات بر مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی موجود است که از حیث عمق مطالب تالی کلمات شارحان کلمات محیی الدین قرار دارد با مزینتی قابل توجه . از جهت آنکه اساتید عرفان در این دوره چون در حکمت مشاء و اشراق و حکمت متعالیه آخوند ملا صدرا استاد ماهر بودند و شارحان افکار ابن عربی در افکار فلسفی تضلع ندارند حواشی و تمالیق عارف نحریر آقا میرزا هاشم گیلانی شیخ مشایخنا العظام «قدس الله سره» بر شرح مفتاح و تعلیقات او بر فصوص صدر قونیوی از حیث پخته گی مطالب هم سنگ

مطالب عالی‌ترین کتاب عرفانی است. از این جهات معلوم میشود عرفان و تصوف در ایران و در حوزه علمی اصفهان با توجه تام تدریس میشده است و از همان اوان ظهور حکمت و فلسفه دارای بازار گرم و خود در مقابل سایر معارف اسلامی رنگ و بویی داشته است و بزرگترین اساتید و مستعدترین تلامیذ به تدریس و تدریس آن سالیان متعادلی مشغول بوده‌اند که ما از وجود آنان بی اطلاعیم و امیدوارم که توفیق پیدا نموده و این قبیل از مشکلات را حل کنیم.

جلد اول این مجموعه مشتمل است بر منتخبات فلسفی و حکمی از هفت حکیم و فیلسوف:

میر محمدباقر داماد و میر ابوالقاسم فندرسکی، صدرالمآلّهین مولانا محمد ابن ابراهیم شیرازی معروف به ملاصدرا و ملا رجعی تبریزی اصفهانی متخلص به واحد و ملا عبدالرزاق لاهیجی و آقا حسین خوانساری و ملا شمسایلیانی.

این مجموعه با حواشی و مقدمه و شرح برخی از مطالب بزبان فرانسوی توسط مستشرق کبیر پروفور هنری کترین استاد دانشگاه سربن فرانسه و از طرف انستیتو ایران و فرانسه چاپ و منتشر می‌شود. جلد دوم این کتاب نیز هم اکنون در دست طبع است و امیدوارم بزودی تقدیم به اهل دانش و معرفت گردد و از خداوند توفیق انجام این قبیل از خدمات را خواهانم.

\* \* \*

آقای کترین معتقد بودند در منتخبات فلسفی فقط مطالب انتخابی از هر فیلسوف و حکیمی که دارای مقام شامخ است نقل شود و بدون اظهار نظر بطبع برسد و حقیر عقیده داشت انجام چنین کاری ارزش علمی ندارد باید پیرامون متون انتخابی اظهار نظر شود و در ضمن مقایسه افکار فلسفی و عرفانی تأثیر افکار در یکدیگر و نحوه سیر آراء و عقاید حکمی واضح و معلوم گردد تا مقام و مرتبه و منزلت مؤلفان این آثار معلوم و مشخص شود نگارنده قسمت مربوط بمیر داماد و میر فندرسکی را منظم نموده برای ایشان فرستادم معظم له نوشتند این کار پر زحمت و بامشقت و کشنده است باید این



جهت را در مقام تدوین تاریخ فلسفه و عرفان در چهارصد سال اخیر مراعات نمود  
آنهم مختصرتر.

راقم این سطور بمعظم له توضیح داد که انجام این کار احتیاج به ده سال مطالعه  
ودقت پیرامون افکار و عقاید متأخران دارد و غیر حقیر کسی عهده دار این امر مهم  
نمی شود.

نگارنده حقیقتاً متعریف است که این کار خالی از نقائص نیست مکتب فلسفه و  
حکمت در ایران بعد از خواجه تا این قرن ناشناخته مانده است و درجه ناآشنایی خود  
ما ایرانیان با تفکر فلسفی در هشتصد سال گذشته حیرت آوراست (۱) قدم اول را برای  
ایجاد راهی در این دشت پهناور و ناشناخته برداشتیم و مسلماً میراث فلسفی در این  
دوران چنان غنی و در عین حال متنوع و وسیع است که باید همکاریهای صمیمانه و  
بدون نشأبه بین مراکز علمی و مؤسسات مهم فلسفی خارج و داخل کشور در سطحی  
عالی و بالاتر برقرار شود.

حقیر به تنهایی بدون یار و مددکار باین امر مهم اقدام نمود و انجام آن را  
بطور کلی خود عهده دار شد با مشکلات زیاد باید نسخه های مؤلف دانشمندان را از  
کتابخانه ها تهیه و نسخه های مفلوط و گاهی غیر قابل قراءت را تصحیح و در اطراف  
مطالب آن مطالعه و یا تجدید نظر نموده و مشکل نسخه نویسی را متحمل شده و بعد  
از تنظیم و ترتیب مطالب تحویل مطبعه بدهم (۲) خدا حفظ کند دوست عزیز آقای ناظران  
متصدی اینترتایم و مدیر فنی مطبعه دانشگاه را که زحمت فراوان کارهای چاپی را  
برای من آسان تر می کند و می توانم بگویم تنها مشارالیه همکاری صدیق اینجانب است ،  
در حدود ده سال است که هر سال در طبع يك جلد كتاب نگارند مرا یاری می نماید .

۱- با دلائل متقن می توان اثبات کرد که مصر صفویه زمان رواج بل که دوران احیای  
مکتب فلسفی و عرفانی است و آثار موجود در این ادوار برابر است با آثار موجود در تمام ادوار  
فلسفی . با این وصف برخی نوشته اند : يك فیلسوف هم در این دوران بوجود نیامده است .  
دبه بین تفاوت ره از کجاست تابکجا؟.

انجام این قبیل از کارهای مهم علمی احتیاج به همکاری چند نفر همکار خبره و صدیق و شیفته این امور دارد که دست بدست هم بدهند و کار صحیح و با ارزش تحویل بدهند.

تشویق و ترغیب پروفیسور کرین و عشق و علاقه شدید معظم له به احیای آثار دانشمندان ایرانی و آشنانمودن دنیای غرب با افکار فلاسفه و حکمای ایران و عرضه داشتن عقاید و آراء فلاسفه ایرانی (شناخته شده در مغرب زمین) بزبان فرنگی به دانشمندان آن دیار باسبک و تحریر علمی علت اصلی همکاری حقیر با ایشان است و این همکاری ادامه خواهد داشت<sup>۱</sup>.

به تدریج این عقیده باطل و بی اساس: که فلسفه و حکمت اسلامی<sup>۲</sup> رونوشتی است از افکار و عقاید و آرای حکما و فلاسفه یونان که توسط یعقوب بن اسحاق فیلسوف عرب در مجامع علمی اسلامی وارد شد و به این رشد خاتمه پیدا کرد از افغان دانشمندان غرب خارج می شود، بعقیده اینان این رشد خاتم فلاسفه اسلام است. آنهم فلاسفه یی که خود محرر عقاید و آراء فلسفی یونانیان بودند.

عقاید عرفا درمبانی عقلی فلسفی گنجینه بسیار غنی و منبع فیضی سرشار و محیر العقول است که کتب موروث از حکمای اسلامی قبل از اسلام هرگز باین پایه

۱- عشق و نشاط ایشان بکار و انجام کارهای عالی و دشوار در سنین کهرت و انقباض برای ایرانیان مفتنم است و مسلماً بوجود آمدن اجزاء دیگر این مختصات مستند است به روح علمی و اخلاص آقای کرین بدانشمندان و محققان از فلاسفه و عرفای ایرانی که باید بایشان عرض کنم:

«منوی را خود، تو میده بوده ای      گر بپذیراید      نواش افزوده ای  
چون چنین خواهی! خدا خواهد چنین      می دهد، حق آرزوی متقین ...»

۲- بعضی از دانشمندان غرب که به زبان یونانی آشنایی کامل دارند در این باره مقالاتی نوشته اند و اعتراف کرده اند که فلسفه اسلامی در ایران هرگز متوقف نشد و همچنان سیر استکمالی خود را می پیمود تا اواخر عصر قاجاریه.

نمیرسد ملاصدرا علاوه بر آنکه حکیمی راسخ و متضلع است خود یکی از اعظم عرفای بزرگ در دوره اسلامی بشمار میرود. فلسفه ملاصدرا علاوه بر آنکه نتیجه سیر استکمالی فلسفه در چندین قرن است بواسطه درآمیختن آراء فلسفی با عقاید اهل کشف از محققین صوفیه چنان عظمتی بخود گرفته است که متون موروث از حکمای یونان آنهم بهترین متون فلسفی در مقابل آن نمودی ندارد.

اصالت این مکتب عظیم فلسفی راه خود را باز نموده است و درخشندگی این مکتب سبب جذب افکار دانشمندان غربی شده است نه آنکه دانشمندان ما سهمی اساسی در ترویج آن داشته باشند با وجود چنین مکتب زنده و طریقه ارزنده‌یی هنوز هم بعضی از جهال می‌نویسند: زمان صفویه دوران انحطاط حکمت و عرفان است صفویه بجای حکمای بزرگ فقهای حله و جبل عامل را بایران دعوت کردند.

باری، آقای کرین حدود ۱۲ سال در آلمان به فرا گرفتن فلسفه جدید اشتغال داشتند بعد از مراجعت بفرانسه و اختصاص دادن قسمتی از وقت خود را به مطالعه کتب و آثار فلاسفه شرق به فلسفه اسلامی علاقه پیدا نمودند بعد از سیر در مکتب‌های مختلف از: طریقه اسمعیلیه و آثار حکمای مشاء و حکمت اشراق و طبع و نشر کتب متعدد از اسمعیلیه و طبع کتاب المطارحات و حکمت الاشراق<sup>۱</sup>، شیخ اشراق و ... در این اواخر خویش را در محیط وسیع افکار فلسفی و عرفانی شیعه یافتند.

طبع کتاب جامع الأسرار و کتاب نص الثصوص شرح فصوص الحکم سید حیدر آملی عارف بزرگ و تحریر شیعه یکی از کارهای بسیار مفید و اساسی است که

۱- کتاب مطارحات و حکمت اشراق و کتاب مشاعر ملاصدرا را با مقدمه و شرح و تالیق فرانسوی باسبک و طرح بسیار عالی طبع و ساینده و منتشر کرده‌اند. آقای کرین در فلسفه جدید آثاری دارند آثار و عقاید فلسفی استاد خود هیدگر Heidegger فیلسوف معروف آلمانی را در چند جلد بفرانسه منتشر کرده‌اند همین قدرت فکری فلسفی سبب شده است که معظم له در مقام مطالعه و سیر در کتب فلسفی اسلامی کسب توفیق نمایند.

بهمده گرفته و در آن توفیق حاصل نموده‌اند .

حقیر از همکاریهای دوست‌دانشمند آقای دکتر سید حسین نصر «ادام‌الله توفیقانه» بسیار ممنون و متشکرم درین دانشمندان معاصر ایرانی آقای دکتر نصر از همه بیشتر و بهتر توفیق تألیف و طبع و نشر آثار فلسفی و عرفانی را یافته‌اند و با آقای پروفور کرین نیز همکاری صمیمانه دارند و مجموعه آثار فلسفی فارسی . شیخ اشراق را سال گذشته با آقای کرین منتشر نمودند .

\* \* \*

منتخبات جلد دوم مشتمل است بر عقاید انتخابی از ده فیلسوف :

۱- حکیم محقق و جامع سید احمد علوی محشی شفا و مؤلف تفسیر فارسی بسیار نفیس شاگرد بزرگ میر محمد باقر داماد .

۲- محمد بن علی رضا بن آقا جانی از تلامذ ملا صدرا و شارح کتاب قبسات که از شرح او معلوم می‌شود که از افاضل حکمای عصر خود است در هیچ جا عین و اثری از او نیست ؛ با این که یکی از فحول دانشمندان و از قرار معلوم یکی از جامعان و متبحران علماست . حقیر قسمت کمی از شرح او را دیده‌است پس از سیر کامل در این کتاب آنرا معرفی خواهند نمود .

۳- ملا محمد حسن فیض فیلسوف و عارف و فقیه و محدث و مفسر معروف عصر صفوی .

۱- مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل یکی از مراکز انتشار افکار عقاید حکمای اسلامی است شعبه این مؤسسه در طهران با همکاری دوست دانشمند آقای دکتر مهدی محقق و همکار ایشان استاد بزرگوار پروفیسور ایوزو استاد دانشگاه مک‌گیل کارهای چشم گیر و مثبتی انجام داده‌اند . آقای ایوزو یکی از دانشمندان جامع و پرمایه و یکی از اساتید محقق و مستعد عصر ما هستند که در فهم فلسفه و حکمت اسلامی قریحه عالی دارند .

کارهای علمی و خدمات فرهنگی این مؤسسه باید مورد توجه دانشمندان و مقامات ایرانی قرار بگیرد .

۴- حکیم و فقیه دانا ، آقامیرزا رفیعای حسینی نائینی شارح کافی و صاحب رساله تشکیک .

۵- شیخ حسین تنکابنی از تلامیذِ بزرگِ ملاصدرا .

۶- میرزا سیدابوالحسن رضوی محشی شفا از اعلامِ عصرِ خود، مجهول و گمنام است .

۷- صاحب ذخیره محقق سبزواری محشی شفا شیخ الاسلامِ عصرِ خود و از اساتیدِ درجه اول .

۸- پیرزاده ملارفیعا تلخیص ملارجعی .

۹- قوام الدین رازی .

۱۰- فقیه بارع و حکیم بزرگوار صاحب کتاب عالی کشف اللثام در فقه و مؤلف تلخیص شفا و شارح مشکلات این کتاب سیّد محمد اصفهانی معروف به فاضل همدانی .

شیخ محمود بروجرودی مصحح کتاب قسبات چاپ طهران ۱۳۱۳ هـ ق در آخر ترجمه میر داماد مؤلف کتاب گفته است: من هنگام سفر بمشهد مقدس رضوی در شهر گرگان در منزل یکی از دوستان شرحی بر کتاب قسبات دیدم تألیف یکی از تلامیذِ ملاصدرا .

این شرح همان نسخه‌یی است که در کتابخانه انستیتوی ایران و فرانسه موجود است و ما درجلد دوم قسمتهایی از این شرح را انتخاب کرده‌ایم، نگارنده در نظر دارم این شرح را که یکی از آثار نفیس حکمی است طبع و منتشر نمایم .

سیّد جلال الدین آشتیانی

اسفند ۱۳۵۰ هـ ش

مهرم ۱۳۹۲ هـ ق

مارس ۱۹۷۲ م





مُنْجِبَانِي اِنْ اَثَارِ حِكْمَائِ اَلْهِي اِيْرَانِ

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

قسمت اول

هَتِيْ بِرَ تَحْقِيْقِ وَ مُقَدِّمَةِ وَ تَعْلِيْقِ

از

سَيِّدِ خَلَالِ اَلدِيْنِ سَيِّدِيْ

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ  
فِئْتَانَيْنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

( ۱ )

## میر داماد

سید محمد باقر فندرسکی استرآبادی معروف به **میر داماد** همانطوریکه در شرح حال او بیان نمودیم از فلاسفه و حکمای بزرگ اسلام و از اعظم علمای شیعه بشمار می‌رود که علاوه بر تبحر در فلسفه الهی و طبیعی و فنون ریاضی، انواع و اقسام آن و طب مرسوم آن عصر و در علوم شرعی، فقه و اصول و حدیث و رجال و تفسیر از مجتهدین بزرگ عصر خود و در فنون ادبی کم نظیر است گاهی شعر نیز بمقتضای اوقات می‌سرود و «اشراق» تخلص می‌فرمود. در جلالت قدر او همین بس است که استاد **صدر المتألهین** است و **صدر المتألهین** او را بزرگترین فیلسوف و فقیه و از راسخان در علم می‌داند (۱).

نگارنده در این مجموعه قسمتی از افکار او را نقل و مختصر مطالبی پیرامون افکار او بیان می‌نماید تا سبک وی در فلسفه و حکمت الهی و تأثیر او در افکار فلاسفه بعد از او تا اندازه‌ای معلوم گردد.

میر داماد در جواب از اشکال مسأله لزوم مسبوقیت عالم وجود بعالم ربوبی و وجوب اعتقاد بحدوث عالم و مسبوقیت عالم بعدم صریح واقعی نه مسبوقیت به عدم بحسب مرتبه عقلیه قائل بحدوث دهری عالم شده است، و بین عدم انقطاع فیض از فیاض مطلق که شرعاً و عقلاً ثابت است، و حدوث عالم که مسبوقیت وجود عالم بعدم صریح باشد جمع نموده است و در **صراط المستقیم** گفته است (۲).

---

(۱) دونا مه از ملا صدرا به میر داماد موجود است (که بخد پرستش استاد را ستوده است و او را وارث علوم انبیاء و مرسلین دانسته است) یکی از این دونا مه در شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا نگارش حقیر و نامه دیگر در راهنمای کتاب طبع رسیده است.

(۲) **صراط المستقیم** نسخه خطی ملک شخصی متعلق به نگارنده کتابت در تاریخ ۱۱۵۲ هـ ق ص ۱۶، ۱۷. آنچه میر داماد در علوم عقلی و نقلی و مسائل اعتقادی نوشته است بسیار دقیق و نوع آثار او ملو از تحقیقات است.

## در حدوثِ دهری

(۱)

«یشبه ان يكون للحدوث ثلاثة معانٍ محصّلة ، احدها : مسبوقة وجود الشيء بالعدم بالذات ويقال له عند الفلاسفة بـ: الحدوث الذاتي ولا ينافي وجود الحادث ازلاً و ابداً بوجود علته الموجدة له دائماً .

ثانيها : مسبوقة وجود الشيء بعدمه مسبوقة دهرية و سرمدية لازمانية بأن يكون الشيء معدوماً في الواقع باصل العدم الصرف الغير المتصف بالاستمرار ومقابله، ثم قد اخرج من صرف العدم الى الوجود . و يشبه ان يكون احق ما يصطلح عليه في تسميته هو الحدوث الدهری .

وثالثها: مسبوقة زمانية بأن يتقدم وجود شطر من الزمان [على شطر آخر] وهو المسمى عند الجمهور بالحدوث الزماني» .

این حکیم علامه نظیر همه محققان از برای موجودات مراتب متعدد و متکثر بحسب سلسله طولی وجود قائل است و هر مرتبه یی را مخصوص موجودات آن مرتبه و این مرتبه را وعا، وظرف و امری شبیه به وعا، میدانند که باعتباری امتداد وجودی موجود در این رشته محسوب میشود، مقام سرمد را مخصوص وجود صرف حق محیط بجمع مراتب، و مقام دهر را که بمنزل روح و باطن از برای حادثات و زمانیات تجدید کننده مقام موجودات ملکوتی و مجردات امری، و وعا، مخصوص عالم زمانیات را که قشر و مقام نازل مجردات است زمان میداند. لذا گفته اند: «دهر» روح عالم زمان است. سرمد روح دهر و بحکم «الله من وراءهم محیط» حق اول جان جهان است از قدمای حکما این عبارت نقل شده است :

«نسبة الثابت الى الثابت سرمد و نسبة الثابت الى المتغير دهر، و نسبة المتغير

الى المتغير زمان» (۱) .



مرتبه و مقام منیع مخصوص حق؛ همان مرتبهٔ سرمدیست که اختصاص بصرف وجود حق دارد، هیچ موجودی در آن مقام موجود نیست، و حقیقت حق مستغرق در کمال عز خود میباشد، چه آنکه موجود محدود و دارای ماهیت، بحسب حاق وجود خارجی؛ تاخر وجودی از حق اول دارد، و صریح وجود حق مقدم بر کائناتست نه بحسب تقدم عقلی صرف بل که حق بصریح وجود خارجی مقدم بر حقایق امکانیه و حقایق امکانیه در متن واقع تاخر وجودی از حق تعالی دارند. و باعتبار وجود خارجی متقوم بحق و مبد. وجود، مقوم جوهر وجودی آنها است.

بنابراین جمیع عقول طولیه و عرضیه چون ماهیت دارند و محدودند، در مقام مقایسه با وجود صرف مطلق بسیط، مسبوق الوجودند بعدم سرمدی و قدیم محض

احدها : الكون فی الزمان وهو متی الأشياء المتغيرة التي یکون لها مبد. و منتهی . . .  
والثانی : کون مع الزمان ویسمى الدهر وهذا الكون محیط بالزمان . . . وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا یمكنه ادراکه لأَنَّهُ رأى کل شیء فی الزمان ورأى کل شیء یدخله «کان» و «یکون» والماضی والحاضر والمستقبل ورأى لكل شیء «متی» اما ماضیا او حالا او مستقبلا .

والثالث : کون الثابت مع الثابت ویسمى السرمد وهو محیط بالدهر .  
علت احاطه سرمد بدهر آنستکه احتمال سبق عدم صریح در دهر منسداست و محکوم و در سرمد ممتنع، بنابراین وجود سرمدی ثابت بالفعل است با آنکه حوادث دهریه از این وجود ناشی شده‌اند، ناچار عالم سرمد که وجودی صرف و غیر محدود و معرّا از ماهیت وحداست، احاطهٔ قیومیه بر دهر و تجلیات دهر دارد و هر علت مفیض وجود معلول، اوسع از معلول خود و محیط بر آن میباشد کما اینکه دهر محیط بر زمانیات و جاعل سیالات و متغیّرات و روح کائنات است، بهمین مناسبت دهر بحسب وجود اوسع از زمانیات است، و سرمد محیط بر اشر کافهٔ انیات جائزه میباشد. در صحیفهٔ ملکوتیه وارد شده است :

« والله من ورائهم محیط ، وهو بکل شیء محیط ، الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط » .

حقست، و عقول در مقام دهر حادثند بحدوث دهری سابق العدم نسبت بصرافت وجودی حق (۱) .

بدیهی است که موجود محدود بماهیت امکان ندارد باوجود صرف معیت وجودی داشته باشد، تقدم حق فقط بحسب مرتبه عقلیه باشد، و همچنین تأخر موجودات نیز باعتبار مرتبه عقلیه ملاحظه شود .

میرداماد همین مطلب را بعبارات مختلفه در مسفورات خود بیان نموده است و حدوث را منحصر در زمانی و ذاتی ندانسته، و تقدم و تأخر را تقسیم بتأخر و تقدم دهری و زمانی و ذاتی نموده است، و قسمت مهم کتاب قساست را اختصاص به بیان و تحقیق حقیقت حدوث دهری داده است و در اکثر کتب خویش از حدوث دهری سخن گفته است ولی آنچه را که میخواست است نتیجه نگرفته است، چه آنکه ممکن است معلولی باعتبار تعلق بغیر ازلی باشد، و معذک در مقام و مرتبه وجود علت معدوم باشد . شرح این مسأله در اواخر این بحث خواهد آمد .

### بیان اجمالی عقاید و آرا در حدوث عالم

عقیده حکما و متکلمان در حدوث و قدم مجموعه عالم وجود مختلف است :  
**متکلمان** مجموعه عالم وجود را مسبوق الوجود بعدم زمانی میدانند. اگر بآنها اشکال شود که حقیقت زمان منتزع از حرکت است، و حرکت از خواص ماده جسمانیه است لذا امکان ندارد، تقدم حق بر حقایق تقدم زمانی باشد ! (۲) .

(۱) تقدم حق بر اشیاء بحسب رتبه و مرتبه وجودی و كذلك تأخر اشیاء از حق بوجود خارجی منافات باقدم زمانی موجودات ندارد ما این مناقشه را در طی تحقیقات خود در این مسأله مکرر بیان خواهیم نمود .

(۲) لازمه کلام این متکلمان که بتالی فاسد قول خود هیچ توجه ندارند، اشکالاتی است که بواسطه عدم ورود بمعضلات مطالب حکمیه بآنها وارد میآید . آنها همیشه دچار هفوات میشوند و نمیدانند که اگر مراد از زمانیکه عالم وجود مسبوق بآنست، زمان موهوم باشد، باید عالم در وهم حادث زمانی باشد، ولی در خارج و واقع چنین نباشد . از آنجائی که برزخ بین قدیم و حادث نداریم، باید عالم در خارج قدیم باشد .

جواب گویند: مراد از زمان، زمان موهوم است که از امتداد وجود باری تعالی انتزاع میشود.

این عقیده مختل الأساس است و مقدماتی که متکلمان برای اثبات مسبوقیت وجود بزمان موهوم منتزع از امتداد وجود حق ذکر نموده‌اند (و برخی از متأخران این مسلک را حق پنداشته‌اند و جمال‌المحققین آقا جمال خوانساری در توجیه این قول رساله‌ی مخصوص بعنوان رد بر میر داماد نوشته و بخیال خود خواسته این مذهب فاسد را صحیح جلوه دهد) چه آنکه در مرتبه و مقام صرافت وجود هیچ عقلی راه ندارد چگونه میشود حقیقت منزه از عوارض زمان و مکان و جهات حدثان منشا انتزاع زمان موهوم گردد، حق اول محیط بر زمان و مکان و موجود در جمیع مراتب امکان است، ولی هیچ موجودی در آن مرتبه زاه ندارد (۱).

حکمای مشاء و اشراق مجموعه عالم را قدیم بالزمان و حادث بحدوث ذاتی میدانند و چون ملاک احتیاج معالیل امکان را امکان میدانند، مانع ندارد که عالم دائمی و قدیم باشد و متعلق الذات و الهویه نسبت بحق اول، برخلاف اهل کلام که ملاک احتیاج را حدوث آنهام حدوث زمانی که «کون الوجود بعد العدم» باشد دانسته‌اند. ملا صدرا عالم عقول را حادث بحدوث ذاتی و ازلی الوجود میدانند، چون جهات الهیه در عقول غلبه دارد و حشر و بدو وجودی آنها یکی است و فانی در حق مطلق و مستهلك در تحت سطوات نور وجود حق و باقی ببقا وجه مطلقند، میشود آنها را جز ماسوی الله ندانست. ماسوی الله همان مادیات است که احکام بیثبوت در وجود

---

(۱) ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار وجود می‌داند «عن تهوراته الوسوسیه ماقال: ان الزمان هو مقدار الوجود» شیخ اشراق بطور مبسوط این عقیده را ابطال کرده است ما در حواشی بر رساله خواجه‌ی رد بر زمان موهوم مفصل در این مسأله بحث کرده‌ایم.

فیلسوف محقق افضل المتأخرین آخوند ملا اسماعیل خواجه‌ی اصفهانی مازندرانی فیروز کوهی رساله‌ی در ابطال زمان موهوم بعنوان رد و مناقشه بر کلمات آقا جمال خوانساری و دفع اشکالات او بر سید الحكماء والمجتهدین میر داماد نوشته است که نگارنده در صدد طبع آن می‌باشد. این رساله در باب خود نظیر ندارد.

آنها غلبه تام دارد، و از آنجائی که حرکت ساری در جواهر عالم ماده است و موجودات ماده سیال الذاتند ناچار دائماً مسبوق الوجود بعدم زمانی میباشند، و حدوث و ثوری که معقد اجماع ملیون و اتباع انبیا، «علیهم السلام» میباشد همین حدوث است، و از آنجائیکه زمان از عوارض تحلیلی حرکت است مجموعه عالم ماده و اجزا، مادیات مسبوق الوجود بعدم زمانی واقعی میباشد بل که زمان جزء امتداد جسم و بمنزله یکی از ابعاد آن است. (۱)

سید محقق داماد عالم مجردات را که اتباع مشاء و اشراق حادث ذاتی میدانند حادث دهری میدانند و قائل است که این حدوث، حدوث انفکاک و فکی است که در متن اعیان واقع است نه حدوث ذاتی که منافات بامعیت وجودی علت و معلول دارد. میر معتقد است که بعقیده ارباب تحقیق علت و معلول باعتبار صریح ذات و حاق کبد اعیان معیت وجودی ندارند (۲).

سید الحکما، والفقهاء میر داماد «نور الله مضجعه الشریف» در مسفورات خود برای اثبات حدوث باقوال اساطین حکمت و تنبیهات و اشارات و تصریحات کلمات ارباب معرفت استدلال و استشهاد نموده است. در کتاب قیسات (۳) گوید:

(۱) اگر چه مستفاد از روایات همان صرف معلولیت و مخلوقیت ماسوی الله است و هر سئوالی که از ائمه در حدوث عالم شده است این بزرگواران در صدد مخلوقیت و عدم استغنائی موجودات از مبدء وجود برآمده اند و حدوث مصطلح اعم از زمانی یا ذاتی و دهری و غیر اینها هرگز مورد نفی و اثبات واقع نشده است. همه مباحث و اصطلاحات در این باب که مورد بحث اهل جدل واقع شده است ساخته و پرداخته متکلمان است که هرگز در صدد کشف حقیقت و واقع بر نیامده اند و کتبهم مشحونه من الاوهام والخرافات اعراض از اهل عصمت آنها را بورطه خطرناک انداخته است.

(۲) بنابر مذاق تحقیق علت و معلول به یک وجود موجودند وجودی دارای باطن و ظاهری است و باطن آن حق و ظاهر آن خلق است حق بحسب ظهور خلق و خلق بحسب بطون حقست بنظر تدقیق تحقیق شأن حق و خلق غیر از تجلّی حق تحقیق و واقعیتی ندارد.

(۳) قیسات چاپ سنگی ط ۱۳۱۴ هـ. ق صفحه ۲، ۳، ۴.

«حاول فی ثانی سادسة الهیات الشفاء تعریف مفهوم الحدوث وتثلیث تقسیمه الأولى المستوفی بحسب استیفاء اقسامه (۱) الثلاثة الأولى ، فقال بهذه الألفاظ المعنی الذی (۲) یسمى ابداعاً عند الحكماء هو تأییس الشیء بعد لیس مطلق ، فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس ویکون له عن علته ان یکون ایساً والذی یکون للشیء فی نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا فی الزمان من الذی یکون له عن غیره ، فیکون کل معلول ایساً بعد لیس بعدیة بالذات . فان اطلق اسم المحدث علی کل ماله ایس "بعد لیس وان لم تکن بعدیة بالزمان ، کان کل معلول محدثاً ، وان لم یکن یطلق بل کان شرط المحدث ان یوجد زمان ووقت کان قبله فبطل لمجیئه بعده اذ تكون بعدیته بعدیة لا تكون مع التقبلیة موجودة بل تكون

(۱) شیخ فلاسفة اسلام «رض» در صدد اثبات حدوث دهری نیست ولی میرداماد از مطاوی بیانات شیخ میخواید چنین حدوئی را استبطا نماید . ما در جای خود بیان کرده ایم که : اگر چنانچه ظرف عدم سابق بوجود عالم ، دهر باشد این معنی ملازم با قدم خواهد بود زیرا که دهر ثابت و مستمر است و علت مجامع با عالم ، ناچار عدم عالم در مقام و مرتبة دهر همان عدم معلول است در مرتبة وجود علت . اگر علت قدیم باشد ، (کما اینکه در صورت و فرض ما ، دهر قدیم است و حادث زمانی نیست) . معلول نیز قهراً قدیم خواهد بود . محال است علت ، قدیم و معلول ، حادث باشد مگر آنکه بگوئیم : انشکاک علت از معلول جائز است و یا آنکه بگوئیم : نحو وجود معلول مادی وجودی سیلانی است که ناشی از حرکت جوهری و ذاتی میباشد و چون زمان مقدار حرکت است و اگر حرکت در جوهر مادیات رسوخ نماید عالم ماده قهراً حادث زمانی است ، ولی فیض وجود از ماده نیز قطع نمیشود و دائمی است ، و مسبوقیت ماده بعدم صریح آن نحویکه متکلم میخواید محال است . نه ماده از قبول صورت اشباع میشود و نه فیض حق قطع می گردد . «بل یداه مبسوطان» تشنیه ید حاکی از تجلی دائمی اسماء متقابله حق تعالی می باشد و آیه دلالت بر دوام و ثبوت فیض حق و عدم انقطاع آن از حیث ابتدا و انتها می نماید .

(۲) کتاب الشفاء (ط: قاهره ، ۱۳۸۰ هـ. ق. قسم الهیات جلد ثانی ص ۲۶۶) فهذا هو المعنی.

ممايزة لها في الوجود لانها زمائية ، فلا يكون كلّ معلول محدثاً بل المعلول الذي سبق وجوده زمان وسبق وجوده لامعالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش في الأسماء .

ثمّ المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو : أمّا ان يكون وجوده بعد ليس مطلق ، او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق ، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته . فان كان وجوده بعد ليس مطلق ، كان صدوره عن الملة ذلك الصدور ابداعاً ، ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لأنّ عدم يكون قد منع البتة و سلط عليه الوجود ، ولو ممكن عدم تمكيناً فسبق الوجود، كان تكوينه مستتباً إلا عن مادة وكان سلطان الایجاد (۱) ضعیفاً قصيراً مستأنفاً . انتهى كلامه وفي التعليقات ايضاً اورد بهذه الألفاظ .

### ( ۳ )

از برای آنکه از کلمات اعلام فن، حدوث دهری استفاده نماید در مقام توضیح و تحقیق حول کلمات شیخ فرماید :

« ومعنى اطلاق اللیس هی هنا سذاجته وارساله بالقیاس الى التقييد بكونه لامع الوجود بالفعل بل مقابلاً له غير مجامع ایتاه في نفس الأمر اصلاً . فالحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان وهو وجود الشيء بعد صرف عدم البحث على نوعين ، لأنه لا يخلو : أمّا ان يكون هو وجود الشيء بعد صرف لیسته المطلقة بعدیة بالذات ، بان يكون مرتبة وجوده الحاصل له بالفعل ، بعد مرتبة لیسته المطلقة من حيث نفس ذاته الغير المنافية لفعليّة الذات من تلقاء الجاعل . وتحقق الوجود بالفعل بافاضة الفاعل ایتاه . وهذا النوع هو المسمى حدوثاً ذاتياً ، والأفاضة على الدوام على هذا السبيل تسمى عندهم ابداعاً .

(۱) فی نسخ الشفا : وكان سلطان الإيجاد ، اعنى وجود الشيء ضعیفاً . . .

ولا تصادم بين الفعلية والوجود في نفس الأمر من جهة الاستناد الى افاضة الفاعل والبطلان والليسية بحسب نفس جوهر الماهية . اليس من المستبين ان نفس الأمر اوسع من مرتبة نفس الماهية بما هي هي (۱) ؟ .

وامّا ان يكون هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل في متن الواقع وهو الذي رآه بقوله : بعد ليس غير مطلق . بل بعد عدم مقابل خاص في مادة ، لامسبوقية بالذات بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكتمة . وهذا النوع ان هو الا لحدوث الدهري ، وافاضة الوجود من بعد العدم الصريح الغير المتقدّر يسمى عندهم احداثاً وصنعاً ، ولا يجتمع العدم الصريح والوجود بالفعل بحسب نفس الأمر في مادة ولا في موضوع اصلاً .

وامّا لحدوث بالمعنى المستوجب للزمان ، فهو نوع واحد وهو كون وجود الشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدّر السيال في الواقع في الزمان القبل قبلية متكتمة زمانية ، وايجاد الشيء في الزمان من بعد عدمه الزماني المتقدّر السيال الداخل في جنس الامتداد واللا امتداد والاستمرار واللا استمرار ، هو المسمّى بالتكوين . فهذا سبيل تثليث الأقسام الأولية للحدوث على ما في الشفاء فليتعرف .

شيخ در اين موارد حدوث ذاتي ودهري را در يك شى، و حقيقت مبداند . اينكه گفته است : هر ماهيت امكانيه و معلول مفاض، در مقام ذات و مرتبه تقرر ماهيت ليس صرف و معدوم بحث است و بواسطه تجلى و فيض ظاهر از علت ايس و موجود است، و علت اصلى وجود، ماهيت امكانيه را متصف بوجود ميكند.

(۱) عدم در مرتبه ذات ممكن عدم واقعي نيست، بلكه عدم در مرتبه بي از مراتب واقع است، بين اين دو مرتبه فرق واضحست كما اينكه از براى هر شى، عام وجودى است در مرتبه، و وجودى در واقع و بين المرتبتين بون بعيد .

همان تقریر حدوث ذاتی است نه حدوث دهری چون نسبت وجود سرمدی « وجود حق » بعقول مقدسه و جمیع ابداعیات سرمداست، و نسبت عقول که وعا، وجودی آنها مقام تجرد و ثبوتست نسبت بمادیات دهر است، و معلول مفاض در عرض علت مفیض وجود، تقرر و وجود ندارد و تکافو، در مرتبه، منافات باعلیت و معلولیت دارد، ناچار علت حقیقی، معالیل را از ظرف عدم بنور و خلعت وجود و هستی نورانیت و وجود بخشیده است، و قطع نظر از علت حقایق وجودیه عدم صرفند، بهمین لحاظ عقول « ابداعیات » و زمانیات « مکونات » و برزخیات « منشئات » در دهر و زمان معدومند. اطلاق لفظ دهر و نبودن موجودات باقطع نظر از علت در دهر و زمان غیر از حدوث ذاتی امر زایدی را افاده نمینماید. شاهد بر مدعای ما عبارت نجات است که سیدالحکما، آنرا دلیل بر حدوث دهری آورده است ولی بیش از حدوث ذاتی امری را اثبات نمی نماید حدوثی را که متکلم مطالبه می کند و به میلیون نسبت می دهند ملازم با انقطاع فیض است

قال فی النجات: (ط، مصر ۱۳۳۱ هـ ق ص ۱۴۶) .

## ( ۴ )

«واعلم انه كما ان الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان (۱) كذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فان المحدث هو الكائن بعد ما لم يكن والبعديّة (۲) كالقبليّة قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات . . . » ثمّ قال : « فيكون لكل معلول في ذاته اولاً انه ليس ، ثمّ عرض (۳) عن العلّة وثانياً انه ايس ، فيكون كل معلول محدثاً اي مستفيد الوجود من غيره بعد ماله في ذاته ان لا يكون موجوداً، فيكون كل معلول في ذاته محدثاً وان كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً

(۱) فی نسخ النجاة : فكذلك قد يكون محدثاً . . .

(۲) فی النجاة : فالبعديّة . . .

(۳) فی النجاة : ثمّ عن العلّة وثانياً انه ليس . . . رجوع شود به کتاب النجاة ط. قاهره



مستفیداً لذلك الوجود عن موجد (موجود - خ - ل) فهو محدث، لأن وجوده من بعد لا وجوده، بعدیة بالذات، ومن الجهة التي ذكرناها، وليس حدوثه (حدثه - خ - ل) انما هو في آن من الزمان فقط بل هو محدث في جميع الزمان والدهر فلا يمكن ان يكون حادث" بعد مالم يكن بالزمان الا وقد تقدمته المادة التي منها حدث» انتهى كلامه بعبارة، وان هو الا التصريح باطلاق الحدوث في اصطلاح الصناعة على الأنواع الثلاثة وهي الحادث بالذات والحادث في الزمان والحادث في الدهر وان الكائن بعد مالم يكن محدث" في الدهر .... « (۱) .

بوجه من الوجوه شيخ نظر باثبات يك قسم دیگر از حدوث غیر از حدوث زمانی و ذاتی ندارد، و نام دهر را از آنجهت در اینجا ذکر نموده است که ظرف و وعاء عقول مجرده که حادث ذاتی میباشند عالم دهر است، کما اینکه وعاء زمانیات که علاوه بر حدوث زمانی حدوث ذاتی نیز دارند زمان است .

ممکن است موجودیکه متصف بحدوث ذاتی است در دهر و سرمد معدوم باشد، چه آنکه معلول مفاض از علت بحسب صریح وجود متأخر از علت خود است. معلول از آنجائیکه عین ربط بعلت خود میباشد، امکان ندارد با علت معیت وجودی باین معنی که در عرض یکدیگر واقع شده باشند داشته باشد ولیکن از

---

(۱) علت تام مفیض وجود که جمیع شرایط و جهات مربوط به علیت عین ذات اوست بحسب سنخ ذات و جوهر وجود جامع جمیع وجودات امکانیه است ولی نه بوصف امکان بل که بوصف وجوب پس وجود علت صورت تمامیه معلول خود است و معلول بوصف امکانی و بالعاظ حد لازم معلولیت در مرتبه علت نیست ولی بنحوی از انحاء وجود در علت موجود است که از آن بوجوب سابق تعبیر کرده اند این اتفاق همه اهل تحصیل است اما معلول دهری و مجرد فقط در مرتبه ماهیت معدوم است ولی این عدم مجامع، عدم واقعی نیست بل که اصلاً عدم شیء محسوب نمیشود و ملاک معیولیت در ماهیت تحقیق ندارد « لأنها لامجمولة ولا، لامجمولة » و معلول دهری ظل لازم علت و باقی بقاء اوست و میشود گفت: چنین وجودی غیر معمول است بلامعولیته ذاتیه المقدمه الاحدیة فاین الحدوث.

آنجائیکه علت مقوم وجود خاص معلول است در مقام جوهر معلول موجود است اگرچه معلول در مقام ذات علت بوجود خاص وجود ندارد بین معلول صادر از علت و علت مفیض وجود عدم تحقق ندارد و گرنه لازم آید تخلف معلول از علت تامه میرداماد باین نکته توجه داشته‌است و سه اشکال از خود یا از معاصران بحدوث دهری نقل و از آن جواب داده‌است که نقل خواهیم نمود مطلب اگرچه تمام نیست ولی خالی از فائده نیست و حاکی از قدرت فکری و تسلط این فیلسوف علامه می‌نماید.

هر معلولی قبل از وجود خارجی در مرتبه وجود علت بنحو اتم و اعلی موجود است، و همین وجود سابق منشأ تحقق خارجی معلول و علت ظهور آن معلول بوجود خاص خود می‌باشد.

عالم سرمد علت تامه دهر است و موجودات دهریه چون حالت منتظره ندارند بصرف اراده علت خود موجودند، و علت بحسب وجود خارجی متعلل بوجود معلول است، و معلول باعتبار وجود ربطی، هیچ استقلال ندارد. جدائی معلول از علت منافات با عدم استقلال آن دارد، تحقق معلول در مرتبه وجود مستقل علت و همچنین انفصال آن از علت مناقض با علیت و معلولیت است.

اگر چنانچه ظرف عدم سابق بوجود معلول دهری عدم سابق بوجود و یا ظرف این عدم دهر باشد، باز انفکاک از قدم ندارد و ملازم با قدم است، بعلم آنکه عالم سرمد موجودی ثابت و بواسطه علیت آن نسبت بدهر مجامع بادهر، و عالم دهر از آنجائیکه علت مادیاتست مجامع غیر منفک از معلول خود می‌باشد، و هر علت ثابت الوجود و مستمر سبب قدم معلول خود می‌باشد، مگر آنکه معلول سیال الذات و الحقیقه و نحوه وجودش وجود غیر قار الذات، و بالأخره حرکت و حدوث و تجدد و انقضا، در جوهر ذات و حقیقتش مقرر باشد، و حالتی غیر از سیال بودن در آن متصور نگردد (۱) بنا بر نفی حرکت در جوهر و ثبات ماده عالم جسمانیات، عدم عالم در مقام دهر و عدم دهر در عالم سرمد همان عدم معلول

(۱) ما در رساله حرکت جوهری مفصل در این باب بحث نموده‌ایم.

است در مقام و مرتبه وجود علت . این حقیقت هیچ منافات با قدم علت و معلول ندارد. لذا تحقیق میر داماد از این ناحیه حدوثی زائد بر حدوث ذاتی اثبات نمینماید و اکثر تحقیقات او در این باب بچند سطر بر میگردد و اغلب بیانات این حکیم تحریر تکرار مکرراتست کما لایخفی علی العارف بکلمات الاساطین .

اگر میر داماد می خواهد اثبات نماید توقف عالم زمان را بر دهر و توقف دهر را بر سرمد و معلولیت عالم کبیر را نسبت بحق، کسی منکر این معنائیست و اگر بخواهد رفع قدم از وجود ماسوی الله بنماید رفع قدم زمانی که محال است پس از اثبات حدوث زمانی باید دست کشید و بکنوع حدوثی که ملازم با معلولیت و محتاج بودن عالم بحق و توقف وجودی حقایق بوجود اصیل حق باشد و با قدم فیض حق سازش داشته باشد معتقد شد، تا انفکاک معلول از علت و انقطاع فیض لازم نیاید این همان حدوث ذاتی یا امری شبیه بآن است باسم دیگر، این تلاش دائمی میر که در بیداری و رؤیا، قدم از این حدوث زده است ارزش ندارد لذا تلمیذ اعظم او صدر الحکما اسمی هم از این حدوث نمی برد و همین حال را دارد حدوث اسمی محقق سبزواری اعلی الله مقامه فالمرجع الی ماحققه صدر الحکماء فی الحدوث الزمانی .

### ( ۵ )

سید داماد در حواشی بر شفا (۱) در بیان حدوث دهری فرموده است :

«... فالحدوث بالمعنی التذی لا یتوجب الزمان وهو وجود الشیء بعد لیسئته ، ان كان هو کون مرتبة وجوده بعد مرتبة لیسئته المطلقة من حیث نفس ذاته الغير المنافية لفعلیة الذات من تلقاء الجاعل وتحقق الوجود بالفعل بافاضة الفاعل ایاه ، كان ذلك حدوثا ذاتیا .

والا فاضة علی الدوام یمّی عندهم ابداعا ولا تصادم بین الفعلیة والوجود من

(۱) نسخه خطی شفا (از کتب اهدائی آقای سید محمد مشکات استاد دانشگاه تهران

الهی شفا برگ ۱۴۱ الف، نسخه شماره ۲۴۲ شفا بخط سید داماد پیوست ص ۲۸۹) .

جهت الاستناد الى افاضة الفاعل والبطلان والليسية بحسب نفس جوهر الماهية .  
 وان كان هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المقابل لحصول الوجود بالفعل  
 في متن الواقع وهو الذي رآه بقوله (۲): بعد ليس غير مطلق. بل بعد عدم مقابل  
 خاص في مادة موجودة، كان ذلك حدوثاً دهرتاً ، وافاضة الوجود من بعد العدم  
 الصريح تسمى احداثاً ولا يجتمع العدم الصريح والوجود في مادة اصلاً . واما  
 الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان فهو كون وجود الشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه  
 الزماني السیال الواقع في الزمان القبل وایجاد الشيء في الزمان من بعد عدمه الزماني  
 السیال الداخلة في جنس الامتداد والا امتداد والاستمرار والا استمرار وهو  
 المسمى بالتكوين فليتعرف . م - ح - ق .

عدم معلول در مرتبه وجود علت، عدم واقعی معلول نیست . عدم هر وجودی  
 رفع همان وجود است، و همچنین عدم مجامع و لیسیه ذاتیه وجود امکانی عدم  
 حقیقی و نقیض وجود ممکن محسوب نمیشود .

در زمانیات هر ممکنی مسبوق است بعدم صریح واقعی موجود در حاق  
 واقع، ولی عدم در مجردات فقط عدم مجامع است که بحسب مرتبه عقلی موجود  
 است، ولی بحسب واقع وجود خاص مجرد ازلا و ابتداء موجود و طریان عدم در آن

(۱) شیخ الرئيس «اعلی الله مقامه» در همین موضع از شفا گفته است :

«ثم المحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد ليس  
 مطلقاً او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على  
 ما عرفت . . .» .

از کسانی که بطور مفصل بحدوث دهری میر مناقشه وارد نموده است آقا جمال  
 خوانساری است در رساله مستقل در اثبات زمان موهوم. صاحب شوارق در شوارق و  
 محقق فیض در علم الیقین و بیشتر از همه محمد بن علی رضا شارح قبسات تلمیذ ملا صدرا  
 در شرح خود بر قبسات مبسوطاً بر این اختیار ایراد وارد نموده اند .

محال است . در جای خود مقرر شده است که وجود مجرد احتیاج بمعد و جهات قابلی ندارد، و صرف امکان ذاتی کافی از برای قبول فیض وجود است . این وجود بدوام وجود علت دائمی و بازلت وجود حق ازلی است ، ارتفاع چنین حقیقتی و خلو واقع از چنین وجودی ممتنع است .

حقایق مجرده بحسب نفس الامر دارای دو وجودند : وجودی در مرتبه وجود علت، و وجودی در خارج باعتبار تحقق آنها بوجود خاص خود .

حقیقت حق واجد جمیع انحاء فعلیات و متصف بجمیع کمالات و محیط بجمیع نشئات وجودیست . اعتبار عدم و یا لحاظ نبودن امری در مقام ذات بهجت انبساط او، اعتبار عقلی است . عقول مجرده، باعتبار نداشتن عدم و فقدان واقعی بین آنها و حق، عدم وجود ندارد، و هر وجود معلولی متصل بعلت خود میباشد ، و نبودن معلول در مقام و مرتبه وجود علت دفع قدم از معلول نمینماید ، و حق بحسب وجود فعلی عین هر معلولی است وجود منبسط و فیض ساری از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق است (۱) .

از آنجایی که مجردات نفس فیض حق و باقی به بقای اویند نه ابقای او قدم آنها ملازم با قدم حق است قدیمند بنفس قدم حق . کما اینکه موجود بنفس وجود یا ایجاد حق اندق فاین الحدوث .

## ( ۶ )

سید داماد در قبسات (۲) فرموده است :

«فقد تلخص من ذلك كله ان الباري الحق الواجب بالذات سبحانه بجميع جهاته وصفاته موجود في السرمدة لافي الزمان ولا في الدهر بل متعاليا عنهما ومتقدسا عن لوازمهما وعوارضهما وخواصهما واحكامهما سرمداً ازلاً وابدأ . والجواهر

(۱) وعن علي عليه السلام: «داخل في الأشياء لا بالمأزجة وخارج عن الأشياء لا بالمأينة»

وفي التنزيل : «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» .

(۲) قبسات چاپ طهران ص ۱۲، ۱۳ .

الثابتة بما لها من الصفات والعوارض من فرائض الكمالات ونوافلها موجودة في الدهر لافي السرمد ولا في الزمان بوجه من الوجوه اصلاً. والمتغيرات المعروضة للسيلان والقوت والحق بمأ هي متغيرات اتما هي موجودة في الزمان لا في السرمد ولا في الدهر ولا حظ لها بهذا الاعتبار من الوجود في الدهر مطلقاً (۱). فاما من حيث ان كلا منها ثابت الحصول في وقته غير مرتفع التحقق عن زمان وجوده ابداً ، اذ وقت حصول الشيء لا يكون وقتاً للحصول اصلاً بالضرورة الفطرية ، فهي من هذه الجهة موجودة في الدهر لا في السرمد ولا في الزمان .

## (۷)

میرداماد در بیان فرق بین عدم مقابل ومجامع وعدمی که نقیض شیء است و عدمی که نقیض شیء نیست گفته است (۲) :

« عساک تكون اذن قد تعرفت ان سبق العدم بحسب الحدوث الذاتی سبقاً بالذات ليس سبيله مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ، اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلة بل يجامعه .

وكذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزماني سبقاً بالزمان ليس سبيله ان يكون الوجود الحادث مسبوقاً بعدم يقابله في امتداد الزمان ، فان قبليّة العدم السابق ممايزة لبغديّة الوجود اللاحق بحسب تمايز زمانيهما في الوجود لكونهما زمانيين وحدّ العدم القبل غير حد الوجود البعد ، والحدّان غير مجتمعين في امتداد الزمان

(۱) . دراینکه ممکنات در مقام حاق وجود حق تحقق ندارند شکئی نیست امکان ندارد علت و معلول در نشأت وجودی و بحسب صریح وجود در یک مرتبه از وجود موجود باشند ، ولی این منافات بامعیت وجودی آنها ندارد .

(۲) قبسات چاپ طهران ص ۱۳ ، ۱۴ .

الغیر القارّ بل انما هما معا بحسب الوجود فی متن الدهر بمعنی دهریة غیر متکتمة ومن الوحدات المعتمدة فی التقابل بین الایجاب والسلب الزمانیین وحدة الزمان البتة . ففی هذین النوعین من الحدوث لا تقابل بین القبل والبعديّة .

فاما الامر فی النوع الثالث - وهو الحدوث الدهری - فعلى خلاف تلك الشاکلة فحیث انه لیس یجرى فی الدهر توهم الامتداد والاقسام اصلا ، فلا یكون حد العدم الصریح السابق فی الدهر منمازا فی التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد بل انه یبطل عقد السلب الدهری ویقع فی حیثه عقد الایجاب الثابت الدهری . فلیهجر وسواس الشیطان الوهم ، ولیس لك سبیل العقل الصّراح ولیجتهد فی تلطیف القریحة (۱) .

هما نظوریکه ذکر نمودیم : نقیض هرشی . رفع آن شیء است . نقیض وجود مجرد صریح عالم دهر وعالم عقول مجردة رفع همین وجود دهری وعدم ملحوظ دروعا . دهر است . عروض عدم واحتمال نیستی بوجود دهر بالحاظ علت تامه این وجود محال است ، ومجرد عدم واقعی ندارد ، لذا حدوث خارجی هم ندارد ، نبودن دهر در مرتبة سرمد وعدم زمان در مرتبة دهر عدم معلولست در رتبة وجود علت . اگر معلول مجرد باشد ودر تحقق محتاج بماده نباشد ، بمناسبت آنکه علتش ازلی است ، همیشه موجود است ، « واین الحدوث » .

### (۸)

بعد از آنکه به تبع ارسطو مجموعه عالم وجود را يك موجود وعالم اکبر را که انسان کبیر باشد يك فرد جامع نشأت ومراتب دانسته ، وبتصور خود حدوث این مجموعه را اثبات نموده ، از برای تسجیل مکرر در مکرر فرموده است :  
« ومیض . هل انت ذو غریزة ملکوتیة و فطرة قدسیة ، فیتنظم لقریحتك العقلیة برهان حدوث انسان الکبیر وهو العالم الاکبر بنظامه الجملى من اجزائه

(۱) وقد ذکرنا وجوه الإیراد علی هذا البرهان ولنذكر تمام الکلام فیما سیأتی .

واعضائه واركانه واخلاطه جميعاً نظمه الطبيعيّ من السبيل اللّمي الذي هو البرهان المعطى لليقين على الحقيقة (١) .

ليس اذن من المنصرح لديك انّ تقدم ذات العلة - ولا سيّما العلة الجاعلة الفاعلة - على ذات المعلول تقدماً بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والاذهان المستوية و عليه اجماع الحكماء والمقلّاء كافة . والمعلول لا يكون موجوداً في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة ، اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات العلة، وانما يكون بين العلة والمعلول نعيّة في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول وبحسب متن الأعيان لا بحسب مرتبة ذات العلة. فالعالم الأكبر بجميع اجزاء نظامه الجملي متأخّر عن مرتبة ذات الباري الفعّال جلّ ذكره بته . واذ تبين انّ الوجود الاصيل في متن الأعيان عين ماهيّة الباري الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحاق الوجود العينيّ هناك واحد و موجوديته تعالى في حاق كبد الأعيان و متن خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كل جهة فالوجوديّة المتأصّلة في حاق الأعيان و متن الخارج في العالم الربوبيّ بمنزلة مرتبة ذات الانسان او ماهيّة العقل مثلاً من حيث هي في عالم الامكان . فاذن تأخّر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقّة - جلّ سلطانه - تأخّراً بالمعلولية هو بعينه التأخّر الانفكاكي عنه سبحانه بحسب وجوده في حاق الأعيان، وتقدّمه - جلّ ذكره - على العالم تقدماً بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفراديّ في متن الأعيان . وكذلك القول هنالك في التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقاً فاذن التأخّر بالذات عن الباري الحق الأول سبحانه مطلقاً - سواء عليه اكان تأخراً بالمعلولية ام تأخراً بالماهية ام تأخراً بالطبع - يرجع الى التأخر الانفكاكي الدهريّ .

(١) قيسات نسخه خطی ۱۱۹۲ هـ . ق . ص ۵۳ ، نسخه چاپی طهران ص ۵۷ ، ۵۸ .



وتقدمه جل ذكره بالذات مطلقاً - سواء كان تقدماً بالعلية أو تقدماً بالماهية  
 أو تقدماً بالطبع يرجع الى التقدم الانفرادى السرمدي .  
 وليس يصح ان يقاس ما هنالك بالشئ وشعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر  
 بالذات بحسب المرتبة العقلية والمعية في الوجود بحسب متن الأعيان ، كما تمور  
 به الألسن موراً وتفور به الأفواه فوراً، لما قد دريت ان المرتبة العقلية لذات الشمس  
 بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان كما هو سبيل الأمر في العالم  
 الربوبي ، وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلاً . فاخفض جناح عقلك  
 ولا تكونن من الجاهلين .

## (٩)

بعد از بيان مطالبی که مؤید اثبات حدوث دهریست، فرموده است :  
 «بعبارة اخرى وسوق آخر: لو كان الصادر الأول سرمدی الوجود في الأعيان  
 مع جاعله التام الواجب الوجود بالذات الذي الوجود في متن الأعيان عين مرتبة  
 ذاته و نفس سنخ ماهيته وقوام بحث حقيقته بما هي هي ، فكيف يتصور اذن  
 لذات الجاعل ونفس ماهيته مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الأعيان الذي  
 هو ما بحسبه المعية ؟ فاذن يلزم ان تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل من حيث  
 هي هي بعينها هي ما فيه وبحسب معية الجاعل والمجموع بالسرمدية في حاق متن  
 الأعيان كما ان مرتبة حصول الوجود في متن الأعيان كذلك ، فيبطل تقدم ذات  
 الجاعل على ذات المجموع تقدماً بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية ، بل يكون  
 حصول الوجود في حاق متن الأعيان لذات المجموع مع مرتبة نفس الجاعل التي  
 هي بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الأعيان معية بالمرتبة

الذاتیّة ، غیر متأخّر عنها ، تأخّراً بالذات وتأخراً بالمعلولیّة (۱) .

وایضاً یکون الممكن الذات الباطل فی حد ذاته موجوداً ثابتاً فی مرتبة ذات الواجب الحق من کل جهة ، و یلزم من ذلك ان یکون ذاتیاً له ، ضرورة ان ماليس من ذاتیات الشیء لا یکون ثابتاً فی مرتبة ذاته ، و تسويع ذلك کله ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصریح والحيود عن سبيله . و خرق اجماع کافة العقلاء و شق عصاهم . و بالجملة [ان هو] الا التخلع من الضریبة العقلانیة و الانسلاخ من القریحة الانسانیة .

فاذن قد استبان انّ تقدم الجاعل الواجب السرمدي بالذات علی المجمول الأول و علی العالم الكبير الذی هو جملة مجعولاته بحسب الوجود فی متن الأعیان تقدماً سرمدیاً انفکاکياً من اللوازم المقتضاة لخصوصیّته الحقیقیة الوجوبیة الذاتیة الّتی هی بعینها الوجود المتأصل فی حاقّ متن لأعیان ، و الا لزم ان یکون المجمول من جوهریات ماهیة الجاعل من حیث هی هی و الممكن بالذات من ذاتیات حقیقة الواجب بالذات ضرورة انه لا یکون فی مرتبة نفس الماهیة الا ذاتیاتها ، و اللوازم و العوارض انما تكون فی مرتبة متأخرة بالضرورة الفطریة . فاتبع الحق ولا تكن من المعتدین (۲) .

(۱) ملاشماي گیلانی تلمیذ میر « قده » در حواشی بر قیسات گوید: « انفکاک شیء من شیء . کالمعلول من العلّة قسماً احدهما انفکاک مکّم و هو انفکاک الزمانی . و انفکاک غیر مکّم و غیر مقدر و هو انفکاک دهری » .

ملاشما از فاضل تلامیذ داماد است . ما در این کتاب منتخباتی از آثار ابن حکیم فاضل تهیّه نموده ایم .

(۱) قیسات ۱ چاپ گک طهران ص ۵۴ ، ۵۵ ، قیسات: نسخه خطی ۱۱۹۰ ص ۴۳ ، ۴۴

(۱) قیسات جمع تیسر، قیس بفارسی بمعنای اخر است «ومضات» جمع «ومضه» و الومضات

( ١٠ )

« وميض - فاذا قد تقرر وعندك مقررناه فقد استتب : ان التقدم الانفكاكى الذى ليس هو باعتبار العلاقة الذاتية ولحاظ التعلق الافتقارى ، بل انما هو بحسب تخلف المتأخر عن وجود المتقدم فى الواقع لافى المرتبة العقلية على ضربين :

ضرب " منها بحسب الانفكاك بين المتقدم والمتأخر فى الوجود الزمانى بحيث يصح للعقل تصور امتداد مارة بهما ، فيكون لامحالة يتخلل بينهما ممتد بالذات او طرف ممتد بالذات ويقال له القبلية المكتمة والسبق السيل والتقدم بالزمان ، ولمضايفه البعدية المكتمة والتخلف السيل والتأخر بالزمان لكون معروض هذه القبلية والبعدية بالذات وبالحقيقة لا بالعرض وبالمجاز العقلى ، هويات اجزاء الزمان فى حد انفسها لا غير . وفى ازاء هذا النحو من التقدم والتأخر المعية الامتدادية ويقال لها : المعية المتكتمة والمعية السيلة والمعية الزمانية . وهى لازمة لانتهاى الى النسبة الى الزمان او الآن بالفيئة والضرب الآخر بحسب الانفكاك بين القبل والبعد لا فى افق التقضى والتجدد ، بل فى حاق الأعيان ومتن خارج الذهن بحسب سبق العدم الصريح البات على ذات المتأخر

←

جميع وميض ومض البرق ومضاء ، اذا لمع لمعانا خفياً غير معترض فى نواحي الغيم ، ومضى وميضا و اومض ايماضا اذا لمع لمعانا بينا معترضاً فى نواحي الغيم وفضاء الجو وفى اصطلاح هذا الكتاب : كل مالم يذكر بعد لا هو ولا مباديه القربة المستبين هو منها فهو « ومضة » وكل ما يستبين بعده يقال : انظر فى الفصول السابقة من غير انتقار الى تعهد مستأنف او يكون بسطا و تحقيقا للفصل السابق او دفاع شك و ازاحة وهم عنه فهو « وميض » .

مع تقرر ذات المتقدم بالفعل لا في زمان وأن ولا في جهة ومكان ، بل في كبد الواقع وحق نفس الأمر ، فلا يتصحح توهّم مرور امتداد بهما وتخلل ممتدّ او طرف ممتد بينهما ، ويقال له : السبق المطلق والتقدم الصريح الغير المكتم والافتكالك الغير السيال والقبليّة السرمديّة ، ولمضايقة التأخر المطلق والتقدم الصريح الغير السيال والمسبوقيّة الغير المكتمّة والبعديّة الدهرية لكون هذا النحو من التقدم والتأخر بحسب سرمديّة المتقدم وحدث التأخر في الدهر . وفي ازاء هذا الضرب من القبليّة والبعديّة المعية الدهرية ، ويقال لها : المعية الغير المكتمّة والمعية المطلقة والمعية القارة الغير السیالة ، بحسب الاجتماع المعين في كبد الواقع و متن الخارج وحق الأعيان ووعاء الوجود القراح الذي هو الدهر . (۱) .

بنا بر مشرب تحقیق، جمیع مراتب وجودی در سلك يك وجود واحدند كه این وجود واحد دارای ظهور و بطونی است مقام ظاهر آن خلق و مقام بطون آن حق است وحكم وحدت در جمیع مراتب وجود كه از فیض واحد حق متجلی شده اند ساری است (۲) .

اصل حقیقت هستی و مقام صرافت وجود ، مقام و مرتبه ذاتست كه هیچ تعیین ندارد و سلسله ممکنات كه روح و حقیقت آنها فیض ساری و حق مخلوق به است يك اعتبار واحد و باعتبار دیگر متكثرند .

وجود منبسط باعتبار وحدت عین حق و باعتبار كثرت عین خلق بل كه اعتباری وجود منبسط كه نفس فیض است خلق است و بلا حظ همین سر الهی

(۱) كتاب القیسات چاپ طهران ص ۶۰، ۶۱؛ قیسات نسخه خطی ص ۵۲، ۵۳ .

(۲) بر وحدت وجود از طرق مختلف می توان استدلال نمود فالصیر الى ما حقّقناه

فی هذه المسألة .

ساری در حقایق وجودی جمیع مراتب باعتبار اصل وحدت متصل واحد و موجود واحدند فاین الانفکاک (۱).

میر داماد چون قائل باصالت ماهیت و تباین حقایق است و جهت کثرت در قوای ادراکی آن فیلسوف اعظم غلبه بر جهت وحدت دارد مراتب وجودی را نحوی فرض نموده است که بنظر قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و وحدت حقیقت وجود « اعم از وحدت سنخی و وحدت شخصی » تمام نیست .

هر معلولی باعتبار آنکه عین ربط و صرف فقر و نفس ارتباط بمبد، وجود است و هرگز مستقل و قائم بذات نیست و حقیقت مستقل حق تعالی میباشد ؛ محال است که بامبد، فیاض تکافو، وجودی و تقارن در تحقق داشته باشد حتی وجود منبسط که بوحدت اطلاقی متصف است چون وحدت اطلاقی این فیض وحدت ظالی است نه وحدت حقیقی و اطلاقی اگر چه نسبت بمظاهر خود متصف بوحدت اطلاقی است از مقام صرافت وجود انحطاط دارد این مساله بعلم و معالیل اعدادی مثل ید و مفتاح و حرکت این دو مقایسه نمیشود واحدی از اهل تحقیق قائل نیست که حق تعالی تکافو، و تساوی در رتبه وجودی باممکنات دارد. مراد از معیت در مقام اتصال و اتحاد مفاض بامفیض در مقام فعل و تجلی ساری و مشیت و اراده فعلیه است که همان اتحاد و وحدت حقیقت و رقیقت باشد نه معیت باعتبار صریح وجود و حاق هستی و تحقق خارجی حق، چه مقام ذات، مقام محو کثرات و رفض موهومات یعنی محو حقایق اعیان و ماهیات ممکنات است که « الحقیقة محو الموهوم و صحو المعلوم » .

بنابر این، عقل اول بصریح ذات معلول و لازم صریح ذات حق است در عین عدم استقلال و انحطاط از مقام هستی صرف، ازلی است نه سرمدی .

بلکه بنظر تحقیق و حکم ذوق صریح، عقل و جمیع مجردات دهریه باعتباری غیر معمولند بلامجمولیة ذاته المقدسة الاحدية والی هذا الاصل المحقق اساطین

---

(۱) مگر باعتبار ظهور و خفا و کمون و بروز و تقدم الحق علی الخلق باعتبار الإستقلال فی الوجود فی الحق و عدم الإستقلال و کونه نفس الربط فی الخلق .

مدينة الحكمة وسلاک بیداء المعرفة والی ما ذکرنا یؤل ماورد فی کلامهم النوری  
«ان المجردات باقیة ببقاء الله لاباقائه» فاقراء وارقا .

( ۱۱ )

میر داماد در مقام رد و حل مناقشاتی که بر حدوث دهری و تاخّر  
انفکاکی عالم کبیر (مجموعه عالم) وارد می آید گفته است :  
(۱) عقد وعقبات ثلاث

ان فی هذا المقام اعصالات عویصة ودواهی عسيرة ، غیر سيرة ، دیر بها  
على الأذهان وسیر بها فی الأوهام ، ادواراً وعصوراً واعتاص الأمر على فئین من  
اساطین اولی الحقیقة وکرام ارباب البرهان فحیل بها فی جاهلیة الفلسفة وتشویش  
الصناعة بینهم و بین سمت نسو الحکمة الحقّة المسواة قروناً ودهوراً .  
لکن اکثری التداور على السن ارهاط من الاوائل والأواخر فی اکثر الدهور  
والأعصار من التشکیکات والتعضیلات شبه ثلاث .

اولیها: ان الجاعل الموجب التام لعالم الجواز ان کان هو القدوس الحق . . .  
وهو ازلی الوجود والعالم حادث بعد العدم فقد لزم التخلف عن جاعل التام .  
وان لم یکن هو ایّاه فحسب ای لم یکن الجاعل التام بما هو جاعل تام ازیلی فیکون  
عدم العالم فی الأزل ، لعدم جاعله التام فلامحالة یجب ان یرج شیء مما یعتبر  
تامة الجاعل من القوة الی الفعل مع خروج العالم من القوة مع خروج العالم من  
القوة الی الفعل بنة و یعطف النظر الی ذلك الخارج و یساق الفحص الی حیث  
تتمادی الخارجیات الی الفعل معاً الی لا نهیة . فیکال : اهی وجودات مترتبة  
فیلزم التسلسل المستحیل عند الخروج او عدمات مترتبة ، حادثة معاً فیلزم ذلك

(۱) رجوع شود به کتاب «الجلسة الملکوتیة الرشح الاول» — تألیف میر داماد ط .

حواشی قبسات ط . هـ . ۱۳۱۴ هـ ق ص ۱۳ ، ۱۴ ، ۱۵ ، ۱۶ .

التسلسل من قبل الخروج او متشابكة فيلزم التسلسل المستحيل ايضاً ، اما عند الخروج او قبله وهذه الداهية تعم حدوث جملة العالم وحدث اي جزء كان من اجزائه فيلزم قدم العالم بضرته وذراته جميعاً حتى الحوادث اليومية والكائنات الآنية الوجود .

ولا يجدى مايتخیل من التسلسل التعاقبي في المعدات والمهيئات لحدث شيء من الأشياء اصلاً كما هو المستبين .

وثانيتهما : ان القول بازلية الباري سبحانه وحدث مجعولاته بالأسر تعطيل الجواد الحق عن جوده عند عدم المجعولات رأساً وذلك خلف محال . اذ انما جوده المطلق وجواديته المحضة بالذات بحسب مرتبة الذات لا من جهة امر وراء نفس الذات اصلاً . والواجب بذاته لا يكون الا واجباً بالذات من جميع جهاته . وليس يصح ان يتصف اخيراً بما ليس له اولاً في مرتبة ذاته . واولا يتدبر ماذا يفر الشمس (يضر الشمس - خ ل .) دوام شعاعها وبقاء ذرات في نورها . فما ظنك بشمس عالم العقل وهو نور الأنوار غير متناهي النورية والمجد والكمال اذا كان مفيضاً للنور و قائماً بالقسط ازلاً وابدأ . ومن البين انما يفيض منه الوجود دائماً فانه افضل مما يتعطل بمدة لاعن بداية ، فينبعث فيه فعل الایجاد والافاضة . وهذان الأعضاء لان من شبهات ابرقلس في الدورة اليونانية (۱) .

وثالثهما : ان الزمان لو كان حادثاً كان متناهي الكمية من جانب الأزل ولم يكن يتمتع بالنظر اليه ان يكون يخلق اطول تمادياً واكثر تقدراً مما قد خلق عليه ومن كل

(۱) مثل اينكه قول بانقطاع فيض ازبدايت وجود مدتی مديد بين متکلمان ياطر فداران

مذاهب قبل از اسلام نیز رايج بوده است .

مرتبة مقدارية بعينها تفرض له من مراتب المقدرات الممكنة الافتراض لا الى نهاية في جهة البداية اذ طباع الكم ليس يأبى الزيادة والنقصان ولا شيئاً في مراتبهما المفروضة وايضاً لم يكن يتمتع بالنظر الى قدرة البارئ الحق سبحانه ان يخلق الحركات الحادثة السماوية اكثر ادواراً في جهة الأزل مما قد خلقت عليه ومن كل مرتبة مفروضة بعينها للأكثرية لا الى نهاية وان يخلق حركات متخالفة السرعة والبطؤ منبثّة الاتصال عند خلق العالم مسبوقة الوجود بحركات اخرى كذلك وهكذا الى لا بداية. فيكون لامحالة يتوهم من عند الخالق الى اول الخليقة امتداد غير متناه تنطبق عليه تلك الأزمنة والأدوار والحركات المفروضة ولا يكون عدماً محضاً اذ يكون لامحالة لا يساويه بعضه ويصبح تحليله الى ابعاض تجري بينهما متفاوتة والمساوات. فاذن ان هو الا ماسميناه الزمان القديم الممتد الغير المتناهي المقدار من جهة البداية وليس له بدء من حركة قديمة تكون محلّه و جسم قديم يكون موضوع محلّه فقد لزم بئته قدم الخلق على فرض الحدوث. وهذا سبيل التعضيل سلكه رئيس مشائية الاسلام في الشفاء والنجاة وتوغل فيه في التعليقات ... » .

مير داماد درصدد جواب از اين سه اشكال و بقول او از اين اعضايات برآمده است و در چند كتاب خود مفصّل با عباراتی پيچيده از سه اشكال جواب داده اند و اين جواب ها هم بآنكه سروصورت علمي دارد محصلي ندارد و بررسمان بازي ملايى شبيه تراست تا حل مشكل .

در كتاب « الخلسة الملكوتية » فرموده است :

( ۱۲ )

« خلسة ملكوتية - ونحن اذا يدنا الله بفضلِهِ وخصنا بهداه ففكنا المقد



و حاكنا الشكوك واستهلنا العقبات نملی عليك بمنه و اكرامه فنقول :

اولاً<sup>۱</sup> لیکن عندك من المستبين انه ليس من الواجب (۱) فی سنن العلیة والمعلولیة ، ان یقترن العلة التامة ومعلولها بحسب الوجود الزمانی بحیث یجمعهما البتة زمان اوان الا اذا كانت العلة والمعلول كلاهما زمنیین . واما اذا كانت العلة غیر زمانیة وبالقیاس الى الأزمنة والآفات قاطبة علی نسبة متفقة وسنة متفقة واحدة فانما الواجب بحسب طباع تامة العلیة احتساده العلة والمعلول معاً فی وقوع التقرر بالفعل حیث یجمعهما الوجود الصریح ووعاء الفعلیة المعبر عنه بالواقع وبالجمله تخلف المجهول عن جاعله التام مستحيل زمنياً كان الجاعل اودهریاً ، اوسرمدياً ومادياً كان اومفارقاً . ولكن التخلف المستحيل القائم علی استحالة البرهان انما هو التخلف المتكتم وهو التخلف السیال والبعدیة المتقدرة .

وكذلك التخلف الصریح اذا كان من تلقاء تسويف الجاعل فی الافاضة مع امكان اللا تخلف ای فیضان عنه من قبل بالنظر الى طباع جوهر المجهول اذ یلزم ح امّا خرق فرض استتام الجاعل واما وقوع الترجیح بالفعل من غیر مرجح

(۱) كتاب «الخلاصة الملكوتية» حواشی قیسات ط گ ۱۳۱۴ هـ ق ص ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰

آنچه میر «قده» در طی تحقیقات خود در جواب از اشکالات سه گانه داده است باهمه آب و تاب ارزش علمی ندارد شاید اشتغال بغير علوم عقلی و مطالعه و تفکر در علوم آلی مثل: فقه و اصول و رجال و ... این قبیل از تبعات را در افکار محققان باقی بگذارد و لا ینبغی للحکیم الإلهی الاشتغال بغير هذا العلم الشریف ای علم افضل من علم التوحید و ای فن اشرف منه .

عجب آنکه برخی از محققان عصر ما که در علم اعلی دارای مقامی منیع می باشند بکلی از این علم شریف دست کشیدند و از تفکر در مباحث الهی و مسائل توحید و ربوبیات اعراض نمودند و متمحّض در علوم آلیّه شدند .

تقتضيه او امكان وقوعه .

واما التخلف الصريح من حيث امتناع الفيضان من قبل بحسب طباع جوهر  
المجمول ونقص حقيقته وليس بجبلية البرهان ولا يصادمه تمامية الجاعل الموجب  
بل ان غريزة العقل الناصح توجهه .

والذى يعنى لمكتمية التخلف وسيايئة هو ان يتخلل بين الجاعل التام و  
مجموله امتداد ما غير قارر موجودا كان او موهوما او طرف امتدادا ما كذلك ولو  
بحسب التوهم اى يتقدم الجاعل على المجمول فى الوجود تقدما متقدرا بذلك الامتداد  
ومستمر ٣ بحسبه او منطبقا على طرف الامتداد ومتخصصا به .

والتخلف الصريح انما يعنى به عدم المجمول مع وجود جاعله التام ، عدما  
صريحا ساذجا ، خارجا عن جنس المتماذى واللاتمادى ثم وجوده بالفعل فايضا  
عنه من بعد ذلك العدم الصريح الذى قد ابطله صنع الجاعل بالابداع والافاضة .  
فاذا كان المجمول تام القوة فى جوهر ذاته على قبول الفيض مرسل مطلقا  
امتنع تخلفه عن جاعله التام على الارسال والاطلاق . واذا كان فى طباع جوهره  
بحيث يأبى ذاته الا التخلف الصريح من جهة ما ان طباعه يقصر عن قابلية التمرمد  
ويمتنع بالنظر اليه الا الوجود من بعد العدم الصريح ، كان يتخلف عن جاعله التام  
تخلفا صريحا غير سيال ولا متقدر ولا متكتم بته ولم يكن هناك خلف اصلا .  
ليس الامكان الذاتى مما يتوقف عليه المجعولية وحصول المجمول وليس  
تشلم بذلك بساطة الجاعل التام اذا الامكان من مراتب ذات المعلول المفروغ عنها  
عند النظر فى استناده الى العلة لكونه من متممات جوهر المعلول المفتاق ومن  
مصححات المعلولية والفاقة الى العلة .

وبالجمله انما افاضة الجاعل التام على طباق امكان جوهر المعلول وقوة طباعه على القبول . فاذا قيل : مثلاً المبدع الجاعل التام لم يبدع النفس غنية عن علق المادّة في افعالها كالعقل اولم، لم يخلق الفرس مدركا للطباع المرسله ومرتباً للضوابط الكلية وصايراً الى العالم القدس بالاستكمال كالbشر او لم، لم يبدع الخمسة منقسمه الى متساويين كالستة، عدّ من هذر القول ومن سخيف السّؤال . واذا علمناك الضابطة ، فالآن نعود الى حيث فارقناه ونكتر فنختبر الشبه المعضلات ونروز شأنها في التفصيل .

قبل از ذکر جواب این فیلسوف اعظم از سه شبهه مذکور باید متذکر بود که میر داماد گمان کرده است که افاضل از حکما و محصلان از اهل تحقیق معتقدند که عقول مجرده از آنجائی که در مقام شامخ و صقغ اعلى از عالم تجرد آباد واقعند معیّت حق با آنها سبب می شود که ماهیات عقول بوجود سرمدی متصف شود لذا در حواشی شفا گفته است :

( ۱۴ )

«الذاهبین الى قدم العالم اذیزعون : ان کلّما هو حادث فانه يجب ان لا یكون امكانه الذاتی کافیاً فی صلوحه لقبول الوجود . . . فاذا نلزم ان یكون لكل حادث امكان استعدادی ، وراء امكانه الذاتی فمن هناك یتدلّون على قدم العالم .

فیقولون : کل ما لا یكون له امكان استعدادی ولا یكون وجوده فی مادّة و لا المادّة لا یكون حادثاً بل یركون قدیم الوجود سرمدی فیضان عن الفاعل و نحن بفضل الله و رحمته قدیینا ان هذا القول ، قول جدلی . . . و ان الامکان الذانی هو الذی یأبی ازلیّة الوجود ویبطل العالم بأسرها عن سرمدیّة الصدور

### عن الفاعل التام الجواد . . .»

یکی باید از این فیلسوف علامه سؤال کند آیا کدام متفلسف معتقد است که عقول مجرّده چون معیّت وجودی با حق دارند پس در مرتبه وجود حق که صرف وجود است واقعتاً هرعلّتی که مفیض وجود معلول است محیط بشراشر وجود معلول است و هرگز معلول با حد خاص خود در رتبه علّت واقع نمی‌باشد همه محققان تصریح کرده‌اند که حق باعتبار آنکه مقوم حقایق خارجیه است در دهر و زمان و مکان موجود است ولیکن دهر و زمان در مقام وجود واجبی موجود نیست .

و همه محققان تصریح فرموده‌اند: وجوب وجود اختصاص بحق دارد ولی این معنی منافات با این اصل اساسی ندارد که بین حق و مقام وجود حقیقی او که سرمد (جمع مراتب واقع) باشد و مقام و مرتبه دهر عدم وجود ندارد مسبوقیت معلول بعدم همان نبودن معلول است بوجود خاص در مرتبه صرف الوجود حق که اختصاص بحق دارد ظهور و تجلّی وجود سرمدی در مراتب امکان سبب اتصاف عقول باصل وجود سرمدی و قبول حاق وجود ربوبی و صرف الوجود نمی‌شود .

بعد از قبول همه این تحکّمات و مجازفات از این حکیم علامه سؤال میشود آیا عقول مجرّده که صرف امکان ذاتی آنها کافی از برای قبول فیض از حق است در مقام دهر (مقام و مرتبه مخصوص عقول) و اتصاف بوجود دهری آیا همین مرتبه از وجود برای آنها دائمی است بنحوی که عروض عدم و خلّو این مرتبه از وجود محال باشد یا نه ؟

اگر بین وجود خاص دهر که متأخّر از مقام سرمد و مسبوق بعدم است (یعنی عدم سرمدی) همیشه ثابت است و عقول مانند نفوس مسبوق بعدم خارجی و صلوح و تهیّو ماده نمی‌باشند چنین وجودی ازلی است یعنی متصف بعدم زمانی نمی‌باشد؛ ابدی است یعنی انتهای وجودی ندارد نتیجه این قول قدم عالم دهر است و عالم دهر چون محتاج بماده و استعداد نیست صرف امکان ذاتی کافی از برای قبول فیض از حق است اگر چنین وجودی در تحقق محتاج بامری غیر از

امکان ذاتی باشد لازم آید که حادث زمانی گردد روی همین جهات مسأله قدم عالم یعنی قدم زمانی عقول مجرده و حقایق برزخیه نزولیه و قدم فیض حق حتی باعتبار ظهور در عالم ماده هرگز از مسائل جدلی نمی باشد و غیر از حدوث ذاتی که همان لزوم استناد حقایق بحق اول باشد امری دیگر ضروری ادیان نیست و حقایق کتاب و سنت هرگز تابع استنباط و درک و سلیقه اهل کلام نمی باشد در جواب اشکال اول از اشکالات و اعضالات سه گانه گفته است: (۱)

## (۱۴)

«... فنقول : امّا الأوّل من الشبهة فكأنك استشعرت وهنّها بضابطة الجاعليّة و المجعوليّة : فالبارئ الحق سبحانه هو الجاعل التام بذاته لعالم الجواز بنظامه الجملي. وحيث ان طباع الأماكن يقصر عن تصحيح قبول التّسرمّد كان المجعول تقرّر العالم و وجوده من بعد ليسيته الصّريحة السّاذج والتّخلف

(۸) معلول بحسب جوهر ذات و هویت تقوم بعلّت دارد بل که نفس تعلق و ارتباط بعلت و نفس ظهور و تشّان علت است نه آنکه ارتباط آن بعلّت متأخّر از جوهر ذاتش باشد لذا در مرتبه وجود قائم بذات و مستقل علت العلل و وجود صرف تحقیق ندارد و گر نه لازم آید عدم گونه عین الإرتباط بالعلّة پس ملاک معلولیت در نفس وجود خاص است و معلول بالذات که نفس تشّان و عین کلمه کن وجودی است همان وجود منبسط است که عین امر تکوینی حق است هر حقیقت غیر مستقلّی در مقام و حاق ذات یا در مرتبه و عرض وجود مستقل موجود نیست ولیکن انفصال وجودی چنین حقیقتی که متقوم بلکه نفس تعلق است از متعلّق خود که وجود مستقل واجبی باشد محال است و چون مجعول حقیقی نفس فیض و ظهور حق است نه مفاض و مستفیض و وجود منبسط و فیض مقدس باعتبار سریان در حقایق عین وجودات خاصه اند لذا احاطه حق به اشیاء احاطه قیومیه است و احاطه سریانیه او همان نفس فیض مطلق و نفس رحمانی است و این فیض خارج از موقع ربوبی نمی باشد و نفس ذاتش با آنکه عین تنزل حقست معذلك قدیم است بقدم حق لذا قدیم ذاتی حق است .

الصَّریح من جنبۃ جوهر القابل و نقصان ذاته و قصور طباعه عن القبول لامن جهة استتمام الفاعل لفقدان امر «متا» منتظر و لامن قبل تَسْوِیفه فی الأفاضة فان وجود العالم قبل ما وجد ممتنع بالنظر الی نفس ذات العالم اذ لا یعقل وجود قبله الا الوجود الأزلی السرمدی و طباع الجواز الذاتی لیس یقبل السرمدیة الأزلیة (۱) .

فالجائز بالذات هو ما لا یأبى بذاته الوجود المرسل ولا العدم المرسل و ذلك لیس یصادم امتناع وجود ما بخصوصه أو عدم ما بخصوصه بالنسبة الی ذاته و هذا القول مطَّرد الأنسیاق فی النِّظام الجملی و فی أجزاءه .

محقق داماد همین جواب را با عبارات مختلف و لغات متفنن و احیانا نامانوس تکرار کرده است و نبودن نظام جملی عالم را در مرتبه وجود حق دلیل بر حدوث آن دانسته و معتقد است که قطع فیض و انقطاع جود از حق محال است و جمع نموده است بین حدوث نظام جملی و عدم انقطاع فیض و چون فیلسوف تابع برهان و عقل است و نمی تواند مثل متکلمان معتقد به انقطاع فیض شود از اقرار بقدم وجود حقایق دهری مغری ندارد برای آنکه عروض عدم بحسب خارج در نفس وعاء دهر بنحوی که جائز باشد انقطاع فیض و قطع وجود از حقایق دهری در متن وجود مخصوص بخود آنها که بحسب نفس ذات تاخیر از وجود سرمدی دارند محال است ولی وجود دهری برای آنها همیشه ثابت است و گر نه لازم آید وجود ماده و حدوث و تجدد ذات و صفات در متن صریح ثابت وجود دهری (۱)

(۱) خلاصه و قنایه دلائل و براهین او در این باب آنست که : قیومیّت بطور اطلاق اختصاص بحق اول دارد «فهو دائم البقاء السرمدی و العقول دائم البقاء الدهری» و این دوام و بقا بحسب عالم دهر و صریح وجود مجردات که در آن عدم راه ندارد مگر عدم ذاتی لازم ماهیت امکانی که همان حدوث ذاتی باشد تابع بقاء حق اول است و نتیجه عقول بحسب وجود خارجی قدیم و باعتبار نفس ذات و ماهیّت حادثند .

در جواب از اشکال دوم گوید :

( ١٥ )

« و اما المعضل الثانی (المعضلة الثانية - خل) فعلك بما بان «فعلك بما بان - خل» لك لو كنت منضوّم الوهم مقوّم الذهن غير مستعمر أمرها و لا مستثقل قدرها أيضاً .

أليس انما يعقل التعطيل لو كان يوهّم هناك امتداد قد سوف الجاعل فيه الجعل والأفاضة او كان حّدات يتحدّد بهما الجعل والتّلاجل فينماز حدّ التّلاجل عن حدّ الجعل .

او كان جعل المجهول لاعلى السّرمديّة بل من بعد عدمه الصّريح الواقع فى نفس حيّز الوجود بدلاً عنه من تلقاء ضئالة من الجاعل بالأفاضة و امساك عن الجعل أوّلاً ثمّ اطلاق التّرحمة و بسط اليد بالوجود اخيراً .

وما تلك الاّ ظنون اقوام من الغاغة والجماهير . . . سفراء الأحلام ، ضعفاء العقول ، اقوياء الأوهام ، يخرصون ما لا يعلمون و يقولون ما لا يفقهون . فاما اذا لم يكديتوهم شىء من ذلك أصلاً و كان العدم الصّريح الذى قد عبّرنا عنه بالتّلاخلاء ، و التّلاماء الزّمانى بمعزل عن تصوّر السّيلان والتّلاسيلان و الاستمرار والتّلا استمرار فيه . و وجود العالم واقعاً فى حيّزه بعينه بدلاً عنه من جهة انقضاء بافاضة الجاعل و كان الجاعل غير مكتس اخيراً بما ليس هو متجملّاً به ، أوّلاً فى نفس مرتبة ذاته ولم يكن ينحشّ شىء ممّا هو من جهات ذات الجاعل ولا شىء من الاعتبار التّى هى منتظرات جاعليّته بل انما كان لاتسر المجعولات من قبل قصور حقايقها و ضعف ذواتها عن قوّة القبول ، و كان انما المتجدّد

نفس ذات المجعول لا امر ما فی الجاعل کأن یعوزه فی الجاعلیّة لم یکن لتوهم التّعطیل متسع ولا عن القضاء علی جملة الجایزات بالحدوثین، الذّاتی والدّهری متنع .

افلا یتبصر ماذا یضّرّ الشمس لو لم یکن ساهرة مدریّة تستضیء بنورها او جدران طینیّة تستشع بضوءها فما ظنّک بالملک الحق والغنی المطلق فاعل الشمس والقمر، جاعل الظلمات والنور اذا کان مستأثراً بالقدم متوحداً بالسّرمیة. فافقه ان علو الباری الصانع و مجده فی الابداع والصّنع هو : انه بذاته بحیث یدع ویصنع و یخلق ، لا بأن الأشياء خلقه كما شأنه فی العلم، اذ علوه و مجده فی العلم هو انه بذاته یعقل قاطبة الأشياء بعین عقله ذاته وتفیض عنه جملة الأشياء منکشفة معقولة ، لا بأن الأشياء معقولة له . فاذن علوه و مجده بذاته لا بلوازمه و مجموعلاته و مصنوعات (۱) .

در حواشی و تعلیقات «ابطال زمان الموهوم» افضل المتأخرین و نصیر الملة الملة والدين آخوند ملا اسماعیل خواجهوی «قدس الله سره بنوره القدسی» بیان کرده ایم که جمیع اهل تحقیق از حکمای عظام تصریح نموده اند که حق تعالی با کافّة موجودات معیت قیومی دارد و هیچ مرتبه یی از وجود چه موجودات دهری و چه زمانی خالی از وجود حق نیست این معنی مصرّح در کلمات اهل وحی و تنزیل و مکرر در صحیفه ملکوتی گوش زدر اهل معرفت شده است «وهو معکم اینما کنتم» و «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه و فیه» حق اول مبدء فیض وجود و غایت جمیع موجوداتست پس بمقتضای معیت قیومیّه حق، مبدء وجود، در زمان و دهر و سرمد موجود است ولی حقایق مجرد ه با کمال قرب

(۱) کتاب «خلسة الملكوتیّة» میرداماد ط گ طهران ، حاشیة قسبات ۱۳۱۴ هـ ق



قرب بحق در مرتبه او وجود ندارند مقام ذات، مقام محو و ازاله و ارتفاع اغیار است از آنجائی که حق اول قدیم بالذاتست معلول او ناچار قدیم خواهد بود به قدم حق در عوالم مجرده ماده و لوازم ماده تحقق ندارد و صرف امکان ذاتی کافی از برای قبول فیض است و چون معلول در مرتبه و عرض وجود علت موجود نیست ناچار تأخر از مقام صرافت وجود دارد همین تأخر در وجود ملاک معلولیت موجود معلول است اسم این تأخر را بفرض آنکه حدوث نام نهادیم رفع قدم از معلول نمی‌نماید ولی چون معلول نمی‌شود قدیم ذاتی باشد و قدم ذاتی منافات با معلولیت و احتیاج بغیر دارد و تکافؤ در مرتبه ناقض اصل مسلم علیّت و معلولیت است ناچار وجود معلول عین ربط بعلت حقیقی خود می‌باشد ولی مسبوقیت معلول مجرد بالذات به عدم صریح باین معنی که جایز باشد عروض عدم بر او بعد از وجود و اخذ فیض و یا آنکه مرتبه وجود او (خواه بگو و عا) وجود مجرد دهر است یا اسمی و رسمی دیگر از قبیل ازل یا سرمد) در زمانی خالی از وجود خاص و مخصوص عقل مجرد (فرضاً عقل اول) باشد محال است و گرنه لازم آید حدوث صورت مجرد در ماده و در عقول چنین امری محال است این همان قدم زمانی است که جمیع اساطین برای عقول مجرده قائلند. در موجودات عالم ماده نیز حدوث فقط بحسب حلول صُور جوهریه و عَرَضیه بنحو کون و فساد تحقق دارد ولی ماده هرگز مسبوق بعدم نمی‌باشد مگر آنکه قائل بحرکت در جواهر عالم ماده شویم در این صورت ماده و صورت عالم مسبوق است بعدم زمانی ولی در این فرض هم هرگز عالم ماده خالی از فیض وجود نبوده و ازلاً فیض مرور بر این قطعه از عالم وجود می‌نموده است فرق این قول با قول نائین حرکت جوهری آنست که بنا بر حرکت در جوهر هیچ موجود در این عالم از آن جهت که مادی است ثابت نمی‌باشد و حرکت و مقدار آن که زمان باشد بعد چهارمی است از برای اجسام این عالم.

لذا کلمات سید محقق داماد با همه تطویل رفع قدم نه از عالم ماده می‌نماید و نه اثبات حدوث در عالم مجردات مسبوقیت موجودات بعدم صریح بمعنای عدم وجود معلول بوجود خاص خود در مرتبه و مقام وجود علت انقائی کافّه

اهل تحصیل است و احدی معیت وجودی بین علت و معلول ازدو طرف (هم معیت حق با اشیاء و هم معیت اشیاء با حق) قائل نیست تمثیل علت و معلول به حرکت ید و حرکت مفتاح و قول باینکه در حرکت مفتاح و حرکت ید تقدم و تاخر بحسب رتبه عقلیه است و در زمان این دو حرکت تقاضا دارند و اگر زمان حرکت مفتاح مؤخر از حرکت ید باشد لازم آید انفکاک علت تامه از معلول سبب نمی شود که ما به اهل تحقیق ایراد کنیم که شما معتقدید حق اول میرا از ماهیت و حد با حقایق مختلط بماهیت (۱) در یک رتبه و در یک مرتبه از وجود تحقق دارند و حقایق مجرده و عقول طولی با حق اول تکافؤ وجودی دارند و همانطوری که حق اول سرمدی الوجود است و حد وجودی ندارد معلول اول او نیز باید سرمدی الوجود باشد درحالتی که اهل تحقیق از حکما تصریح نموده اند: که چون معلول متنزل از علت است لازمه تنزل محدودیت است؛ ناچار غیر از حق تعالی هیچ موجودی صرف الوجود نیست فرد حقیقی وجود اوست و موجودات مزدوج الحقیقه و مرکبند «هو الفرد و غیره زوج ترکیبی» اگر از همین تنزل لازم معلولیت (مسبوقیت معلول بعدم صریح در مرتبه علت به یک نوع حدوثی تعبیر کنیم این خود حدوثی است که منافات با قدیم بودن زمانی عقول ندارد و احدی هم این معنی را انکار نمی کند ولی این حدوث منافات با قدم ندارد ناچار حدوث ذاتی یا امری شبیه آن خواهد بود و نمیشود آن را از فتوحات غیبی شمرد. بهمین مناسبت جواب میر در حل شبهه و اعضاء سوم هم دردی را دوانمی کند در دفع اعضاء اخیر فرماید:

(۱) این معنا اختصاص بحق و خلق اول ندارد عقل اول نیز نسبت بعقل دوم بسیط الحقیقه است و بحسب حاق وجود خارجی از عقل اول تاخر وجودی دارد ولیکن این تاخر با انفکاک علت از معلول فرق دارد چون هر معلول باعتبار آنکه ظل علت خداست از علت جدا نیست انفکاک علت از معلول محال است و معلول در رتبه خاص خود نه در مرتبه علت حافظ مسأله کلی ظلیت و فیثیت و اصل و اساس تبعیت و فرعیت در علت و معلول است علت اصل و تمام و معلول صورت و مظهر و فرع علت است بل که علت و معلول به دو وجود موجود نیستند اصل و تمام علت است و معلول رشع علت است و بینونت عزلی در بین این دو تحقق ندارد .

## ( ۱۶ )

« واما التعضیل الثالث وکأنّا فیہ کنا کشفنا الأمر فیہ فی الأفق المبین حیث  
 أوضحنا الفرق بین الكمیّة الغیر القارّة العدیده الوضع والمقادیر القارّة وحققنا ان  
 الكم الغیر القارّة وهو الزمان المتّصل القائم بحركة الجرم الأقصى یمتنع بالنظر الی  
 ذاته ان یمکن ان یمکن ازید مقداریّة واطول تمادیا فی جهة الأزل ممّا قد خلق علیه انما  
 احتمال الزیادة والتزیّد والقوّة علی قبول ذلك سنّة المقدار القارّة کما ، لأمتداد  
 الجرم الأقصى فلیس یعقل بالقیاس الی الزمان الاّ عدم واحد، هو انتفاء ذاته بالمرّة  
 رأساً لا لعدم الآخر الذی هو انتهاء انبساط المقدار وانبثات تمادیه .

وامّا حامل محله وهو الفلک الأقصى فیعقل بالقیاس الیه العدمان جمیعاً  
 فلذلك لم یکن یلزم الزمان بحسب الحدوث الدهری » .

میر بعد از تقریر این معنی که عالم حرکات و دار زمان و متحرکات مسبوق  
 بعدم صریح و مخلوق بعد از عدم واقعی در دهر است و مرتبّه و جودی و قسط  
 عالم ماده از فیض باری متعال همین وجود مخصوص بخود وهستی متحقق در  
 امتداد ماده و محصور در لوازم هیولی وقوه و استعداد است، فرموده :

«... و یمکن ان یفرض شیء آخر قبله متوسط الوجود بینہ و بین جاعله»

و تحقق حقایق موجود در عالم اجسام و دار حرکات و متحرکات و خلق زمانیات  
 در دوره و ایجادانیات دائر و فانی قبل از ادوار و حرکات مخلوق سماوی ممتنع  
 است و این امتناع ناشی از قصور ذاتی و انحطاط وجودی عالم ماده است نه مستند  
 به قدرت و اسعه و رحمت تامّة الهیّه ، تحقیقات خود را به تقریر ذیل تلخیص

فرموده است :

«... فاذا خلق العالم بعد عدمه الصريح ليس من حيث انتقال الخالق من عجز الى قدرة ولا من حيث تغير ما في ذاته اوفى شيء من صفاته وجهات ذاته ولا من جهة انتقال العالم من امتناع الى امكان ومن لا مقدورية الى مقدورية بل انما من حيث قاصرة طبع الجواز الذاتي عن تصحيح الترميد وامتناع ازلية التقرر بالقياس الى ذوات الجائزات دائماً واستحالة توهم امتداد اولا امتداد وسيلان او لا سيلان في العدم البات الصريح» .

### در نحوه انصاف ماهیت بوجود

یکی از مسائلی که مورد اختلاف بین اهل فن است مسأله ثبوت ونحوه تحقق وجود است نسبت بماهیت که آیا وجود در خارج به چه نحو از برای ماهیات ثابت است . بعد از آنکه در جای خود ثابت شده است که وجود عین ماهیت است و از عوارض خارجیه ماهیات نمیباشد و امری زائد بر ماهیات نیست بل که از عوارض تحلیلی بشمار میرود .

قاعده مسلم دیگری نیز در کتب حکما مقرر شده است که قاعده فرعیه نام دارد «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» بنا بر مفاد قاعده فرعیه وجود نیز باید امری زائد بر ماهیت باشد و ماهیت قطع نظر از وجود تحقق خارجی داشته باشد (۱) .

بهمین لحاظ جمعی در این قاعده تخصیص قائل شده اند ، دوانی «ثبوت

(۱) ما در تعلیقات خود بر مشاعر آخوند ملاصدرا این مسأله را بطور تفصیل تحقیق نموده ایم . رجوع شود به شرح مشاعر ملاصدرا چاپ مشهد ۱۳۸۴ هـ ق ص ۳۸ .  
بنا بر اعتباریت وجود کلام تام همان گفته سیدالمدققین است آنچه را که او در عدم تحقیق وجود خارجاً و ذهناً گفته است ما در ماهیت می گوئیم کلام او مستلزم محذوراتی است که با قواعد علمی سازش ندارد .

شیء لشیء را ملازم باثبوت مثبت له دانسته ، و سید صدر دشتکی مطلقاً منکر تحقق وجود ذهناً و خارجاً شده است .

ملاصدرا «قده» قاعده مزبور را تخصصاً خارج از این اصل میدانند برخی گمان نموده اند که این تحقیق مفاد قضیه الإنسان موجود (انسان هست) حاکی از اصل ثبوت شیء است نه ثبوت چیزی از برای چیزی برخلاف «الإنسان کاتب» یعنی انسان کاتب است که مفاد آن ثبوت کتابت است از برای انسان و ثبوت کتابت از برای انسان فرع بر اصل وجود انسان است چه عوارضی خارجی منبعت از جوهر شیء است و فیض وجود تا از جوهر عبور نکند بعرض نمی رسد و ظهور عرض دلیل بر تمامیت اصل وجود جوهر است و این که محققان ثبوت چیزی را از برای امری فرع ثبوت موضوع دانسته است نظر به «هلیت» مرکب و مفاد «لیسیت» تامه یا «کان» تامه داشته اند محققان از اساطین باین موضوع وقوف کامل داشته اند کما هو الواضح من کلام الشیخ الرئیس و تلامیذه و کلام المحقق الطوسی و السید الداماد .

و اما مقلدین از ناظران بکلمات اهل تحقیق نظیر فاضل شارح اشارات امام فخر و دشتکی و دوآنی و امثال آنها بتوجیهاات بارده پرداخته اند و عجب آنکه خطیب رازی در قاعده عقلی نظیر قواعد نقلی قائل به تخصیص شده است غافل از آنکه دلیل عقلی تخصیص بر نمیدارد .

میر داماد «رض» در تحقیق این مسئله گفته است (۱) :

( ۱ )

« ومضة - اما انت من المتبصرین بما قد تلوناه عليك فی سایر کتبنا ان وجود الشیء فی ای ظرف و وعاء کان ، هو وقوع نفس ذلك الشیء فی ذلك الظرف لا لالحوق امر «ما» به و انضمامه الیه و الالرجع الهل البسیط الی الهل المركب و کان ثبوت الشیء فی نفسه هو ثبوت شیء لشیء . »

ومن یحسب وجود الماهیة وصفاتها من الأوصاف العینیة (۱) او امرأ «ما» من الأمور الذهنیة وراء مفهوم الموجدیة المصدریة ، فلیس من اهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قاله شركاءنا السالفون فی الصناعة ولو كان الأمر علی ما حسبه ، لكان الوجود نفسه ماهیة «ما» من الماهیات ، ویکون لامحالة وجوده زائداً علی ماهیته كما فی سایر الماهیات الممكنة ، ویکون وجوده ایضاً هو ثبوته المصدري كما هو الأمر فی وجود سایر الأشياء .

فاذن الوجود فی الأعیان نفس صیرورة الشیء فی الأعیان لا ما بالانحصاف به یصیر الشیء فی الأعیان ، وكذلك الوجود فی الذهن هو نفس وقوعه فی الذهن ، ووجود کل عرض هو وجوده فی موضوعه ، ووجود الوجود هو وجود موضوعه . والشیء المعلول ، نفس ذاته وماهیته مجمولة للجاعل جعلاً بسیطاً ، والوجود حکایة جوهر ذاته المجمولة بالفعل ، فمرتبة نفس الذات المجمولة بالفعل تقال لها : مرتبة التقرر والفعلیة ، وللمطلب الذی بازائها الهل البسیط الحقیقی اعنی : هل الشیء ومرتبة الموجدیة المصدریة المنتزعة منها تقال لها : مرتبة الوجود . وللمطلب الذی بازائها الهل البسیط المشهوریّ اعنی : هل الشیء موجود علی

---

(۱) كما اینکه به برخی از اتباع مشائین منسوب است که وجود از عوارض خارجیه و اوصاف عینیة نسبت بماهیات است .

این مسأله را در تعلیقات بر مشاعر بدتبع ملاصدرا مفصلاً بیان نموده ایم و مناقشات و اشکالات شیخ اشراق را بر مبنای قائلان بزیادتی وجود نسبت بماهیات نقل کردیم و در آنجا بیان نمودیم که کلمات اتباع مشاء در این باب قابل حمل بر زیادتی وجود بر ماهیّت بحسب علم و ذهن نیز میباشد. شرح مشاعر لنگرودی بامقدمه و تعلیقات نگارنده چاپ مشهد ۱۳۴۳ هـ. ش از صفحه ۱۵۲ در مطاوی این صفحات، تحقیقات وسیعی در این مسأله انجام و جمیع اقوال اهل تحقیق در این مسأله تقریر شده است بلامزید علیه .

الاطلاق؟ وصیور (۱) هذین المطلبین بالأخرة واحد بحسب المحکی عنه .

فاما اثبات مفهوم «ما» للذات ای مفهوم كان من جوهریات الماهیة او من عرضیاتها فمن حیث الهل المركب اعنی : هل الشیء شیء، والمحکی عنه ثبوت شیء لشیء، وفي السالب سلب شیء عن شیء، فاذن الوجود، هو شرح نفس الذات المتقررة، والعدم هو سلب الوجود وشرح بطلان الذات الموهومة ولیسیتها، و مفهومه : ليس هناك شیء لانّ هناك امرًا مفهومه الیس (۲) .

میر داماد همانطوری که از کلماتش لایح و ظاهر میشود بل که مکرراً تصریح نموده است وجود را امری زائد بر ماهیت در اعیان نمیداند بلکه وجود هر شیء نفس تحقق خارجی و یا ذهنی آن شیء می باشد . ما در این جهت با او موافقیم ولی اینکه میگوید: وجود حقیقتی ماوراء مفهوم مصدری ندارد و امری اعتباری و انتزاعی صرف است، مورد اشکال ماست .

آنطور نیست که مفهوم وجود حاکی از نفس مفهوم ماهیات و جوهریات ذات ماهیت باشد، بلکه وجود حکایت از تحقق و ثبوت خارجی ماهیت مینماید و آنچه که حاکی از نفس ذات و جوهر ماهیت است، همان نفس ذات ماهیت است که «التعریف للماهیة وبالماهیة» وان نال فائل: ان الوجود یحکی عن تقرر الماهیة بحسب الخارج. باین معنی که وجود حاکی از تحقق و ثبوت ماهیت است و این تحقق از برای نفس ذات وجود بالذات و از برای ماهیت بالعرض است؛ قول

---

(۱) صیور الأمر آخره وما یؤل الیه وهو فیعول وقولهم: «ماله صیور» ای : رأی وعقل . «صاح اللغة» .

(۲) عبارات «سید» در مقام تقریر معضلات دارای متانت و استواری و انسجام و فصاحت خاصی است و با قدرت وسیع و احاطه کامل مسائل علمی را تقریر می فرماید ولی بالای جان کلمات او همان لوازم اعتقاد باصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود است که بواسطه تبعات فاسد این مسلک اکثر تحقیقات او قابل مناقشه و متحمل رد و ایراد است .

حقی است که اینک حکایت ماهیت از وجود نیز باین نحو است که وقتی می‌گوئیم: انسان تحقق دارد مفهوم انسان و ماهیت حاکی از آنست که مفهوم انسان مثلاً در خارج بل که در جمیع اطوار تحقق دلالت دارد بر ثبوت و تحقق نفس ماهیت انسان چه آنکه حکایت ماهیت از نفس ذات ماهیت فقط در مقام حمل اولی است ولی در حمل شایع ماهیت مرآت تحقق و خارجیت وجودی است که تحقق اولاً خاص وجود می‌باشد و ماهیت بالمرض تحقق دارد و حکایت از مصداقی غیر از وجود ندارد.

مفهوم وجود در مقام صدق بر ماهیت حکایت از تحقق خارجی ماهیت و خروج ماهیت از مقام استواء نسبت بوجود و عدم مینماید.

ماهیت بعد از معمولیت مستحق حمل موجود می‌شود و این خود بدیهی است که نفس سنخ ماهیت منشأ انتزاع وجود نمیشود، بلکه باید امری زائد بر اصل تقرر ذاتیات شیء عاید ماهیت گردد تا موجود شود.

بدیهی است نفس ذات ماهیت بالذات نه موجود است و نه معدوم پس سنخ ماهیت نقیض عدم نیست آنچه که بالذات نقیض عدم است وجود است چه آنکه ماهیت منتسبه بجاعل اگر حیثیتی از سنخ ماهیت کسب نماید؛ حال خود ماهیت را دارد بنا بر این صادر از جاعل نفس وجود است.

تحقق و ثبوت خارجی شأن حقیقتی است که با عدم بحسب نفس ذات نقیض باشد و بالذات منشأ انتزاع وجود گردد (۱).

بنابر این موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیت بالعرض موجود است و اصالت وجود ملازم با زیادتی وجود بر ماهیت نمیباشد، بلکه وجود موجود حقیقی است و ماهیت تقرر حقیقی ندارد تا آنکه این سؤال پیش آید که آیا وجود در خارج عین ماهیت است یا نیست؟ مراد اهل حکمت از عینیت آنست که ماهیات مصداق و حقیقت

(۱) ماهیت در مقام تشخیص و تعدد و در مقام صدق بر کثیرین حتی در مقام صدق بر ذات خود که ملازم با یک نوع وحدتی است محتاج بوجود است تا چهره رسد بمقام تشکیک (اقسام آن) و تجلی و تعین و علیت و معلولیت و شدت و ضعف که مربوط به اصل جوهر ذات اشیا است.



وواقعیتی غیر از وجودات خاصه ندارند و اشکالاتی از لحاظ صحت قاعده فرعیه لازم نمی آید.

واینکه ملاصدرا در مفاد «هل بسیط» قاعده فرعیه را جاری نمی داند این مطلب را از استاد خود استفاده نموده است اگر چه این مطلب با اعتباریت ماهیت تعامتر و استوار تر است والله اعلم.

سید داماد مانند سایر قائلان با صالت ماهیت و اعتباریت وجود در قواعد عقلی بحسب واقع تخصیص قائل شده است اگر چه خود باین مطلب اقرار ندارد و با توجه بلزوم این اشکال ننموده است.

از جمله آنکه در حق تعالی ماهیت فاعل نمی باشد و او را وجود صرف میدانند و در ممکنات ماهیت را اصل میدانند در حالتی که ادله طرفین دعوی قول بتفصیل را نفی می نماید در قبسات گوید (۱):

## (۲)

«و بمثل ما استبان لك من السَّيْلينِ يَسْتَبينُ اِنَّهُ اِنَّمَا تَتَصَحَّحُ- المرتبة العقلية للذات العينية اذا لم تكن الذات العينية وجودها الاصيل في متن الأعيان هو بعينه جوهر نفها و مرتبة ذاتها من حيث هي. فاما اذا كانت مرتبة نفس الذات بما «هي هي» هي بعينها الوجود في حاق الأعيان ، كانت المرتبة العقلية بحسب نفس ماهية الذات الحقّة من حيث نفسها المرسله هي بعينها الوجود في متن الخارج والتقرر في حاق الأعيان . فالمرتبة العقلية والهوية العينية هناك واحد على خلاف شاكتهما حيث يكون الوجود زائداً على الماهية . فهذان اصلا من امتهات الاصول التي هي اركان علم مافوق الطبيعة» .

(۱) قبسات ط گ ص ۳۶، نسخه خطی نگارنده ص ۳۱، ۳۲.

منظور میرداماد «قده» از این عبارات پرپیچ و تاب آنست که عقل هر ممکنی را منحل بدو جزء ترکیبی مینماید (۱) که یکی از دو جزء، معروض و دیگری عارض است ولی عرض تحلیلی نه عرضی که منبعث از ذات معروض شود بل که مراد از عروض، لحوق یکی از دو جزء است بردیگری باعتبار ذهن .

ماهیت معروض و وجود عارض است وجود در مرتبه ذات ماهیت ممکن اخذ نمی شود بنابراین جهت موجودیت ممکن بحسب عقل متأخر از جهت ماهیت و ذات آن می باشد (۲) .

ولی مرتبه موجودیت حق همان مرتبه ذات و تقرر آن حقیقت است و اختلاف جهت و ترکیب از جهت وجدان و فقدان در حق وجود ندارد .

حقیقت حق وجود صرف غیر محدود و غیر مقید بخدود عدمیه است لذا وجود و علم و قدرت و اراده و آنچه که کمال از برای او محسوب شود عین ذاتش میباشد. اشکال بر میرداماد آنست که اگر تحقق خارجی وجود مستلزم محال باشد، باید حقتعالی نیز دارای ماهیتی باشد مخالف باسنخ و حقیقت وجود قول بسنخین و اصلین با توحید وجودی سازش ندارد و ادله قائلان باصالت و مانعان اصالت ، قول به تفصیل را نفی می نماید .

(۱) نزد اهل تحقیق واضحست که ترکیب اقسامی دارد ترکیب شیء از اجزاء خارجیّه مثل ترکیب جسم از ماده و صورت. ترکیب از اجزاء مقداری و کمی نظیر ترکیب شیء از اجزاء جسمی مقداری ترکیب از اجزاء عقلی مثل ترکیب شیء از جنس و فصل. ترکیب باعتبار تحلیل عقلی ولی باعتبار تمثّل و تحلیل مضاعف مثل ترکیب ممکن از وجود و ماهیت . ترکیب از جهت وجدان و فقدان (مزجی) مثل ترکیب وجود منبسط اطلاقاً باعتبار تنزل و انحطاط از مقام وجوب وجود .

(۲) لذا اگر ماهیت اصل باشد و وجود از حاق ذات آن اخذ گردد لازم می آید انقلاب آن بوجوب چه آنکه ذاتی ماهیت استواء نسبت بوجود و عدم است و اگر حیثیت ماهیت مجعوله عین موجودیت باشد لازم آید اصالت وجود چه آنکه حقیقتی که عین موجودیت است همان وجود است و حقیقتی که عین وجود باشد بنحوی که حیثیتی غیر از وجود نداشته باشد همان وجود واجبی است فرق بین ممکن و واجب به تعیین و عدم تعیین است .

علاوه بر آنکه سنخیت بین علت و معلول از اصول مسلمّه است معلول و اثر وجود باید وجود باشد علیت حق اول امری زائد بر ذات او نمیشد و معلول از لوازم خارجی غیر منفک علت است و صریح ذات حق وجود محض و بصریح ذات منشأ فیضان معلول است و از علت افاضه می شود آنچه را که واجد است نه آنچه را که فاقد است بنابراین اصول اصالت وجود و اعتباریت ماهیات از مسلمّیات فلسفه است .

### در علم حق تعالی

میر داماد مباحث علمی را ماهرانه و محققانه تحریر میکند و از کسانی است که در ابواب مشکل فلسفه صاحب نظر است و از تقلید بدور .

ملاصدرا در کثیری از مباحث فلسفی از میر متأثر شده است و کثیری از اصول و قواعد را بر طبق سلیقه و ذوق این فیلسوف کبیر تحریر نموده است . ما از برای نمونه چند مورد را ذکر می کنیم :

حکمای مشاء (شیخ و اتباع و اثرایش) ملاک علم تفصیلی حق را به اشیاء ؛ صور مرتسمه می دانند بتقریری که در شفا (۱) (الهیات، مبحث علم باری) و «تحصیل» بهمنیار و «بیان الحق فی ضمان الصدق» لوگری (۲) و اشارات مذکور است . حکمای اشراق از جمله شیخ اشراق و علامه شیرازی و خواجه طوسی و

(۱) الهیات شفا طبع قاهره ۱۳۸۰ هـ. ق ص ۲۲۸ .

(۲) از این کتاب لوگری «ابوالعباس» فقط يك نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است و احدی بفکر طبع و انتشار این کتاب بی نظیر که مشتمل بر يك دوره فلسفه از ریاضی و موسیقی و منطق و فلسفه طبیعی و الهی .... است نمی افتد که البته نقد و تصحیح این کتاب کار مشکلی است و مایه علمی فراوان لازم دارد . لوگری از اعظم حکمای اسلامی و ایرانی در دوران بعد از شیخ رئیس است و کتاب او حاوی خلاصه تحقیقات شیخ و تلامیذ دانشمند او و افکار خود ابوالعباس است . حدود چهل سال کمدانشکده علوم معقول و منقول تأسیس شده است و در دانشکده های ادبیات هم رشته فلسفه اسلامی تدریس می شود هنوز وقت آن نرسیده است کتابهایی این چنین با ارزش با ترقی صنعت چاپ و وجود همه گونه وسائل، چاپ و منتشر شود .

غیر اینها از اعظم در ابطال قول مشاء در علم حق بنحو ارتسام متفقاً مطالبی گفته‌اند باین مضمون :

«ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته؛ قول بكون الشئ الواحد قابلاً وفاعلاً معاً؛ قول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح؛ وقول بكون محلاً لمفلواته المتكثرة «تعالى عن ذلك علواً كبيراً» وقول بان معلوله الاول غير مباین لذاته ؛ و بانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه و افلاطن القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائون القائلون باتحاد العاقل والمعقول، انما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني (۱) » .

ملاصدرا اشکالات مذکور را بوجه من الوجوه وارد نمیداند و اشکالات وارده را دفع نموده و خود بطریق دیگر در صدد تزئیف قول حکمای مشائیه و اظهار مفاسد آن برآمده است و به توجیه و تصحیح قول شیخ پرداخته است (۲) توجیهات او در این مقام و رفع اشکالات شیخ اشراق و خواجه از مسلك مشاء مأخوذ از میرداماد است ، و میرداماد متوجه دقایق و نکات قابل توجیهی شده است در کتاب قبسات در مقام دفاع از شیخ گفته است :

### ( ۱ )

«ولعلك تقول: اذا كان (۳) للبسيط الحق الأحد لازم ذاتي ينبعث عن نفس ذاته ويزيد على صرف حقيقته لزم ان يكون هو بنفس ذاته الأحديّة قابلاً وفاعلاً لذلك اللازم وهو محال ، اذ نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى

(۱) شرح اشارات خواجه طبريزي جلد دوم ص ۲۲۶ .

(۲) عجب آنکه شیخ اعظم «شکر الله سعيه» خود باین مناقشات توجه داشته است و در تعلیقات بابیاناتی رسا این مناقشات را دفع نموده است .

(۳) قبسات ، طبع طهران ، صفحه ۲۴۲ ، اسفار اربعه ، طبع طهران ، ۱۲۸۲ .

ه ق ، الهیات ، ص ۶۲ .

مفعوله بالوجوب فيكيف يتصَحَّحان بحسب حيثية واحدة ؟ .

فيقال لك : هذا امر قد جاض فيه عن سواء السبيل شيخ اصحاب الذوق في «المطارحات» وفي «التلويحات» وفي «حكمة الاشراق» وعليه عوّل في احالة كون علم الله سبحانه بما سواه انطباعياً حصولياً بارتسام صورة المعلوم في ذاته الحقّة كما في الواخ الأذهان العالية والسافلة . ثم اقتاس به في ذلك خاتم البرعة في شرح الاشارات ومشى على ذلك في تشككات كثيرة علامة المشككين في «المباحث المشرقية» ، فنحن في الايماضات اوضحنا سبيل الحق وحققنا ان القابلية والفاعلية تقعان باشتراك اللفظ على معانٍ ثلاثة مختلفة .

احدها : كون الشيء قابلاً للمفهوم بمعنى كونه متصفاً بذلك المفهوم وفاعلاً له بمعنى كون ذلك الاتصاف من تلقاء اقتضاءه ايّاه ، والقابل بهذا المعنى ليس يأبى ان يكون هو الفاعل بعينه من غير اختلاف جهة وتغاير حيثية ، اذا كان الاتصاف بالمفهوم من اقتضاء جوهر الذات لا من تلقاء علّة مقتضية خارجة عن قوام نفس الذات اصلاً ، فتكون الذات اذن متمتعة الانسلاخ عن الوصف في متن الواقع وحاقّ نفس الأمر بل !تأ يصح انسلاخها عنه في مرتبة نفس الناهية من حيث «هي هي» كما الأمر في لوازم الناهية بالقياس الى ملزومها ، فنسبة هذا القابل الى مقبوله بالوجوب لا بالامكان بالضرورة وعلى هذا السبيل عاقليّة المجرد عن المادة ومعقوليته لذاته البسيطة ، فان ذلك لا يستوجب تكثراً وتغايراً لافى الذات ولا في الاعتبار اصلاً .

و ثانيها : كون الشيء قابلاً بمعنى كونه مستفيداً متأثراً من الجنبه العالية و فاعلاً بمعنى كونه مفيداً مؤثراً في الجنبه السافلة كما في الجواهر المجردة

من المقول الفعالة والشفوس المدبرة . والقابل بهذا المعنى أيضاً من الجنب الأعلى ، ليس يأبى أن يكون هو الفاعل بعينه في العالم الأسفل ، و لكن لا من جهة واحدة بحسب حيثية غير مختلفة بل من جهتين مختلفين في قوام الذات بحسب تكثر حيثيتين متغايرتين بالاعتبار ، و هذا القبول ايضاً لا يكون الا بالنسبة الوجوبية كما الفعل من غير فرق من هذا السبيل .

و ثالثها : كون الشيء قابلاً من القبول بمعنى القوة الاستعدادية المضمن فيها الانسلاخ عن المقبول المستعد له أو لا ، ثم التلبس به بالفعل أخيراً و فاعلاً من الفعل بمعنى : اخراج ما بالقوة من جوهر القوة الى متن فضاء الفعل . فالقابل بهذا المعنى يتمتع أن يكون هو الفاعل بعينه ، بل يجب أن يكون أمراً آخر مابناً له بالذات في حاق الواقع البتة ويتمتع أن يكون الشيء مخرجاً لنفس ذاته من القوة الى الفعل بوجه من الوجوه أصلاً ، اذ القابلية بهذا المعنى يجب ان لا تكون الا بالنسبة الجوازية والفاعلية الا بالنسبة الوجوبية . فهذا الضابط هو ميزان الحق و معيار الحكمة في هذه المسألة . و أمّا امتناع كون علم العليم الحق حصولياً انطباعياً بارتسام الصورة الذهنية الظلية في ذاته الأحدية الحقّة من كل جهة ، فسيبيل برهانه : ما نحن سلكناه في التقويمات و التصحيحات من مسالك عميقة ، تحقيقية ، لا ما استنتجناه هاءلآء الخامدون عن السبيل .... » .

مير داماد معتقد است که در بـسـيـط حـقـيـقـی قـیـام «فـيـه» و «عـنـه» بـكـمـعـنـی دارد و حقیقت حق مانند مادیات دارای قوه و استعداد نیست تا در آن مقام شامخ جهت فعل و قبول مختلف باشند تا آنکه لازم آید که شیء واحد از جهت واحد فاعل و قابل باشد و همچنین سایر اشکالات معترضان بمقام مشاء در علم حق بهمین

نحو مردود شناخته می‌شود .

عجب آنکه شیخ، خود متوجه این مناقشات بوده است و از آنها جواب داده است لذا میرداماد از برای تأیید خود و همچنین آخوند ملاصدرا، به تبع استاد، بکلمات شیخ استدلال نموده‌اند. میر در قبسات (۱) گوید :

## ( ۲ )

«قد أعلن شريكنا في التعليم و الرئاسة (۲) من قبل بمثل ما تلوناه عليك ، كل في تعليقاته بعبارة واحدة حيث قالوا بهذه الالفاظ :

تعليق . القابل يعتبر فيه و جهان : أحدهما أن يكون يقبل شيئاً من خارج فيكون ثم انفعال و هيولى قبل ذلك الشيء الخارج، وقابل لما هو في ذاته من ذاته لا من خارج ، فلا يكون ثمة (۳) انفعال . فان كان هذا الوجه الثاني صحيحاً . فجائز أن يقال على الباري تعالى . ثم قالوا بهذه العبارة :

و فرق بين أن يوصف جسم بأنه ابيض لأن البياض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه ابيض لأن البياض من لوازمه ، و انما وجد فيه لأنه هو كان يجوز ذلك في الجسم ، و اذا اخذت حقيقة الأوّل تعالى على هذه الوجه و لوازمه على هذه الجهة استمرّ هذا المعنى فيه ، و هو أنّه لا كثرة فيه و ليس هناك قابل و فاعل ، بل من حيث هو قابل هو فاعل . و هذا الحكم مطلق في جميع البسائط فان حقائقها هي أنّها تلزم عنها اللوازم و في ذاتها تلك اللوازم

(۱) قبسات چاپ طهران ص ۲۴۱ ، ۲۴۲ .

(۲) مراد از دوشربك يكي شيخ فلاسفه اسلام و ديگرى مؤسس مسلک مثناء معلم ثانى

است يعنى ابونصر فارابى .

(۳) ثم افعال . . . خ ل .

علی آنها من حیث هی قابله فاعلة ، فان البسیط «عنه» و «فیه» شیء واحد  
اذلاکثرة فیه ولا یصح فیه غیر ذلك . و المركب یکون ما «عنه» غیر ما «فیه»  
اذهنالك کثرة ثم وحدة ، و حقیقه آنکه یلزم ذلك ، فیکون «عنه» و «فیه» شیئا  
واحداً و کلّ اللّوازم هذا حکمها . فالوحدة فی الأوّل تعالی هی «عنه» و «فیه»  
لأنّها من لوازمه والوحدة فی غیره واردة علیه من خارج ففی «فیه» لا «عنه» و  
هناک قابل ، و فی الأوّل تعالی القابل و الفاعل شیء واحد . . . انتهى قولهما  
بالفاظهما . . . (۱)

### در عالم برزخ

سید داماد به تبع فلاسفه و حکمای مشاء، عالم برزخ را چه درصعود و چه  
در نزول وجود منکراست وی و اثراب او تحقق وجود مجرد برزخی را که نه  
معنای صرف باشد و نه انفعار تام در ماده داشته باشد شدیداً محال میدانند .  
ما در کتب و حواشی خود استدلال میر و سایر اتباع مشاء را نقل نموده ایم  
و مناقشات و اشکالات ملاصدرا را بر آن مفصّل نقل و در رساله‌ی مستقل که در  
در عالم برزخ و مثال نوشته‌ایم و در شرح خود بر مقدمه شرف الدین قیصری این  
مسأله را مستدلاً بنحوی که هیچ ایرادی بر آن وارد نیاید اثبات نموده ایم .

---

(۱) سید داماد «قدمه» از موارد مختلف تعلیقات و شفا و آثار معلم ثانی و بهمنیار  
استشهاد نموده است و اشکالات محقق طوسی و شیخ اشراق را بمشاء و مسلک آنها در صور الهیه  
الهیّه وارد ندانسته است و خود تأسیماً اشکالاتی بمسلک مشاء و صور علمیّه مرتسمه در ذات  
اول جل شأنه نموده است و ممالک عمل تفصیلی حق را بصور ذهنیه و وجودات ظلیّه جائز  
ندانسته و اشکالاتی بآنها نموده است که برخی از مناقشات را ملاصدرا اختیار نموده است  
و خود نیز مناقشات بل که ایرادات اساسی نموده است ، طریقه میر در علم باری تقریباً همان  
طریقه شیخ اشراق و خواجه طوسی و علامه شیرازی و علامه رازی است .



میر داماد در جدوات (۱) گوید :

«قومی از رواقیّه فیثاغورثیّین و افلاطونیّین و رهنپی از اشراقیّه اسلامیّین ، عالمی متوسط میانه عالم غیب که معقول و عالم شهادت که عالم محسوس است اثبات کرده اند، و آن را «هورقلیا» و عالم «مثال» و عالم «شهادت مضاف» و عالم «أشباح» و عالم «برزخ» و «اقلیم ثامن» و «ارض حقیقت» و «خیال منفصل» خوانده و خیال انسانی را «خیال متّصل» نامیده اند (۲) .

و گفته اند : خیال منفصل بحر عظیم و نهر اعظم ، و خیال متّصل خلیجی از آن بحر و جدّوَلی از آن نهر ، است . طبقات آن در روح و بهجت و لطافت و روحانیت متفاوت ، و از عالم زمان و مکان برتر و از دُور فرجار و حَصْن و احصاء بیرون ، طبقه عالیّه در ارتفاع ، متّآخَم عالم عقل و بافق آن عالم متصافق ، و طبقه سافله در انخفاض متّآخَم عالم حسّ و در جوار افق این عالم نازل ، و بین الطبقتین طبقات غیرمتناهیه البدایع و المعجایب و درجات غیر متضاهیه الرّوابع و الغرائب ، صُور خیالیّه و صور مرایا همه صور روحانیّه مثالیّه و هرچه در عالم هیولی وطن گرفته از اجسام و صور و مقادیر و ابعاد و أوضاع و هیئَات و حرکات و طعوم و روائح و أصوات و غیر ذلك ، مثال همه در آن عالم قایم بذات و مُعلّق «لانی مادّه و محلّ» گویند . و «جابر سا»

(۱) نسخه خطی ملکی نگارنده ص ۸۶ .

(۲) کما اینکه خیال مجرد انسانی را ، خیال یابرزخ مضاف و مقیّد و خیال صغیر و مثال منفصل را خیال مطلق و کبیر نامیده اند رجوع شود به «منتخبات فلسفی» قسمت مخصوص به افکار حکیم علامه آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی «قده» و شرح نگارنده و راقم این سطور .

و «جابلقا» از مدن عظام آن عالم، است (۱) و امر حشر و مواعید بلذات و مشروبات و عقوبات جسدانیه و آلام و لذات بدنیه که تنزیل کریم الهی و احادیث شارع و معصومین (صلی الله علیه و آله) بتفصیل آنها وارد شده بآن متصحح و مستقیم، چه بدن مثالی در حکم بدن حسی است فی جمیع هذه الأحکام، و همچنین امر منامات و غرائب معجزات و خوارق عادات و طی مسافات بی تمادی مدّت و حضور در امکنه مختلفه و بلدان متباعده فی وقت واحد و نظائر ذلك و از این باب شمرده اند آنچه در روایات آمده که امیرالمؤمنین (علیه وآله السلام) شبی از شب های شهر الله الأعظم میهمان چند کس از صحابه بود و در منازل ایشان افطار فرمود.

از فیثاغورث نقل کرده اند که وقتی از اوقات نضّ جلاباب جسد، و رفض عالم حسّ، کرد، با سماویّات متصل شده و حقیف ملک شنیده، پس باقلیم طبیعت و شهرستان مزاج، معاودت نموده گفت: «مسمعت شیئا قطعه الكذمن حرکاتها ولا رأیت شیئا ابهی من صوّرها و هیئاتها». و عالم مثال و اقلیم مثل معلّقه و صور روحانیه باین معنی یکی دیگر از تفاسیر خمسّه مثل افلاطونیه است (۲). و بعضی دیگر از پیروان ارسطو عبارت استاد، را در، میمر رابع «اثولوجیا» آنجا که گفته است: «من وراء هذا العالم سماء وأرض، وبحر و

---

(۱) هورقلیا صّور مثال صعودی و جابلقا و جابرسا ظاهرأ صّور مثال نزولی

می باشند.

(۲) چون منکران مثل نوریّه اقوال حکمای قائلان به مثل نوریّه را تأویل نموده و بامسلك خود وفق داده اند ملاصدرا جمیع وجوه تأویلات آنها را نقل نموده و درست

حیوان و نبات و ناس سماویثون و کلّ من فی ذلك العالم سمائیّ و لیس هناك شیء، أرضیّ البتّة . والرؤحانیون الذّین هناك ملاءمون للانس الذّی هناك ، لاینفرّ بعضهم من بعض . و کلّ واحد لاینافر صاحبه ولا یضاده بل یتریح الیه ، و ذلك انّه مولدهم من معدن واحد و قرارهم و جوهرهم واحد» (۱) ؛ بر این مذهب حمل کرده اند ، و مشایخ صوفیه (۲) در اثبات این

←

ندانسته است و تحقیق شیخ اشراق را در امر مثّل افلاطونی استوار دانسته و نواقص تحقیقات او را رفع نموده است .

برخی از اشکالات او بر شیخ اشراق وارد نیست نگارنده این سطور در، رساله مستقلّی که در «ارباب انواع» و عالم مثال نزولی «مثّل معلقه» و رساله مفصلی که در مبحث «حرکت جوهری» تألیف نموده است کلمات شیخ سعید شهید ، شهاب الملّة والدین معروف به : شیخ مقتول یا شیخ شهید را بنحوی تقریر کرده است که اغلب اشکالات مندفع می شود امیدوارم خداوند توفیق طبع این رسائل را عطا فرماید، از برای بحث کامل این مسأله رجوع شود به شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا طبع مشهد ۱۳۴۱ هـ . ش. از انتشارات کتابفروشی زوار .

(۱) «...وهم یبصرون الأشياء، التي لا یقع تحت الكون والفساد و کل واحد منهم یبصر ذاته فی ذات صاحبه لأن الأشياء، التي هناك نیّرة ، مضیئة و لیس هناك شیء، مظلم البتّة ولا شیء جاسی لا یطبع بل کل واحد منهم نیّر ظاهر لصاحبه لا یخفی علیه منه شیء...» و الیه اشار صاحب شریعتنا الحقّة : «المؤمن مرآة المؤمن» اثولوجیا - معرفة الربوبیّة نسخه خطی ملکی نگارنده نوشته سال ۹۷۶ هـ ق و نسخه طبع طهران ۱۳۱۴ هـ ق حواشی قبسات المیمر الرابع صفحه ۲۱۳ ، ۲۱۴ .

اثولوجیا از شیخ یونانی است و عدم اطلاع از این معنای اعلام را بتوجیهاات و تأویلات بارده ، وادار نموده است . این کتاب از حیث اشتغال بر تحقیقی ترین مسائل فلسفی در باب

←

مسلك بغایت متَّوَعِّلند . و این غیر مثل نوریه و صور افلاطونیه است که بافلاطون الهی نسبت کرده اند در باب تعلُّق علم قیثوم واجب بالذات - جلّ ذکره - بمادیّات قبل وجودها بأعیانها ، و گفته اند : بذهب افلاطون هیولانیّات را قبل از وجود متغیّر زمانی؛ نحو وجودی است در دهر، مجرد از علائق ماده و معرّی از شوائب تغیر، و باعتبار آن نحو وجود مثل معلّقه و صور روحانیّه اند در خارج و آن مثل صور علمیّه واجب الوجود . و شریک سالف ما در ریاست حکمای اسلام «الشیخ ابوعلی الحسین بن عبدالله سینا» . در «شفا» با ارسطو اتفاق نموده است ، تشیع بر افلاطون در این مقام بیش از اندازه میکند .

فاما شریک سالف ما در تعلیم و تصحیح فلسفه اسلامی «الشیخ أبو نصر - محمد بن طرّخان الفارابی» قبل از او در «کتاب الجمع بین الرأیین» گفته است

خود نظیر ندارد عالی ترین مباحث را با بهترین عبارات ، عباراتی که شبیه کلمات اهل وحی و تنزیل «علیهم السلام» میباشد ادا می نماید .

(۲) لأنّهم كما يقولون بالمثل العقليّة ، يقولون بالمثل النوريّة لأن قاعدة الإمكان الأشرف تثبت المثل المعلقة والمثال النورية، مشايخ عرفان در اثبات عالم برزخ بدلائل نقلی و عقلی و کشفی ، متمسّک شده اند ولی نامی از مثل افلاطونیه نبرده اند و بسبک اهل اشراق در این مآله بحث ننموده اند و آنها وسایط بین حق و خلق را ، اسماء الهیّه نامیده اند . اسماء الهیّه - مفاتیح غیب، واسطه اظهار حقایق از مقام غیب محضند بمرتبه واحدیت و اسماء مفاتیح شهود، واسطه اظهار حقایق از مقام واحدیت بعالم خلق و ظهورند و التفصیل یطلب من شرحنا علی کتاب النصوص والفصوص للشیخ الکبیر القونیوی والشیخ الأكبر استاذہ فی العلوم الکشفیّة .

که : مراد افلاطون الهی از این کلام بیش از این نیست که کیانیات زمانیه نسبت به عالم اولوهیت و قیاس بسعت علم و جامعیت احاطه الهی ، تدریج و تعاقب و تبدل و تغیر، ندارند. هرچند نسبت بیکدیگر و بحسب وقوع در ظرف زمان که معندن تقاضی و تجدد و موطن فوت و لحوق است متدرّج و متعاقب و متبدّل و متغیر باشند. و ارسطو نیز در «اثولوجیا» و فی سایر حروفه فیما بعد الطبیعه صاحب این مشرب و ناهج این مذهب است . و در این مسأله مجال مخالفت ، میان این دو امام حکمت نیست و ما در کتاب «افق مبین» و سایر صحف خود او را در این قول تصویب نموده بفضل الله سبحانه ، تحقیق حقّ بر قسط اوفی و امد اقصى کرده ایم . و اما عالم مثالی و مثل معلّقه خیالی ، اگر چه در مذاق ذوقیات و مشرب خطابیّات و قیاسات شعریه، شیرین و خوشگوار میآید ولیکن بر منهج فحص و مذهب برهان ، مشکل الانطباق است ، و امر معاد جسمانی و مواعید ثواب و عقاب جسمانی (جسدانی-خل) و تصحیح منامات و خرق عادات و ما شبه ذلك ، موقوف بر تجشّم اثبات آن نیست «علی ما قد قررنا باذن الله تعالی فی مقارنه و اوضحنا فی مظانّه» (۱) .

---

(۱) حسن کلام در آنستکه براهین متعدّد بر لزوم وجود عالم مثال تروی و ادله متعددی بر مجرد قوه متخیله و نفوس جزئیه حیوان وجود دارد ولی منکران این حقیقت مقدماتی را که اعتقاد بعوالم مثال و برزخ بر آن مقدمات توقف دارد منکرند مثل : اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و تشکیک در مراتب آن و جواز تشکیک در افراد یک حقیقت واحد مثل انسان که دارای افراد متعدد و نشأت مختلف است اعتقاد به تباین وجود و انکار تشکیک خاص و انکار حرکت جوهری و اعتقاد باصالت ماهیّت و تباین حقایق وجودی اصل و ریشه انکار کثیری از مطالب عالیّه بل که «ام فساد» حکمت و معرفت است .

واسطه میان مجرد و مادی ، بحسب وجود ، صورت برهانی ندارد (۱) چه موجود مشخص یا در وجود متعلق است بعالم زمان و مکان، و متخصص است بجهت و حیث و وضع و امتداد و حرکت و سکون ، یا آنکه مفارق از این زسل و اغلال و مقدس از این علائق و عوائق است مطلقاً، و سخن در هویت شخصی است نه در طبیعت مرسله، که طبایع مرسله «من حیث هی لا بشرط شیء، علی الاطلاق» مجردند ، هرچند طبایع ماهیات هیولانیّه در مرتبه تشخیص ملحوظ باشند بعلائق ماده و خصوصیات امکانه و ازمنه و اوضاع و ابعاد، آری انحصار تعلقات و مراتب لطافت و کثافت مادیات مختلف باشد بشدت و ضعف (۲) پس اگر در شهادت و مادیت تعمیم و توسیع کنند و این عالم مثال را الطف طبقات و اشرف مراتب شهادت گیرند ، گنجایش دارد . و نیز آنچه

---

(۱) معتقد این فیلسوف علام در معاد همان طریقه دشتکی غیاث الحکماست که اسخف عقاید در معاد شمرده میشود اعتقاد باین طریق ملازم است بانکار قواعد مسلم عقلی عجب آنکه اعظم حکمای اسلامی «اثولوجیا» را ، از ارسطو میدانند و قسمت مهمی از این کتاب مشتمل است بر مسائل «مثله نوری» و «مثل معلقه» کلمات اثولوجیا نص است در اعتقاد مؤلف بل که مصنف آن به مثل افلاطونی بنحوی که ابدأ و بوجه من الوجوه قابل تأویل نمی باشد .

(۲) بنا بر جواز تشکیک در ذاتیات و وجود تشکیک در مراتب وجودی که مفرع بر اصالت و وحدت وجود است، میشود طبیعتی دارای افراد مختلف باشد از فرد مادی و برزخی و عقلی انکار میر داماد و سایر اتباع مشاء صور مثالبه را ناشی از انکار اصالت وجود و نفی تشکیک خاصی است چرا جائز نباشد وجود صور جسمانی قائم بذات بدون حلول در ماده در حالتی که معاده مقوم اصل و حقیقت اشیاء نمی باشد و امری عدمی لازم یکی از انحاء مراتب وجود است لذا عالم مثال قائم بماده جسمانی نمی باشد بل که صور معلقه است .

می‌گویند که این مثل صور معلّقه‌اند «لا فی مادةٍ و محلّ» بمیزان تصحیح سنجیده نمی‌شود چه همچنانکه در هر صورت از صور عالم محسوس را که عالم شهادت است، مثالی که شهادت مضافش مینامند هست، همچنین هر عالم از موادّ آن عالم را مثالی لامحاله خواهد بود، پس صورت مثالی بمادّه مثال قائم بوده باشد و موادّ مثالیّه و صور مثالیّه عالم برزخ در، ازای موادّ هیولانیّه و صور مادیّه عالم حس، و این مقوله سخن از آن باب است که الیهیّن حکما گفته‌اند: «التّسبیح والتّقدیس غذاء الروحانیّین، وغذاء کلّ موجود هو ممّا خلق منه ذلك الموجود». و در احادیث خازنان وحی الاهی «صلوات الله علیهم و علی ارواحهم و أجسادهم» در وصف اعلی و اقرب طبقات ملائکه مقترّبین (علیهم السّلام) وارد است: «طعامهم التّسبیح و شرابهم التّقدیس» (۱).

(۱) شیخ رئیس و سایر طرفداران مشاء، بهمان نحوی که میرداماد تقریر نموده است صور مثالی را صعوداً و نزولاً انکار نموده‌اند و دلائلی نیز در این باب ذکر کرده‌اند که نادرست و خالی از برهان صحیح است. در جای خود مقرر نمودیم که منشأ تکثر فردی همیشه و در جمیع موارد ماده جسمانیّه نیست و گاهی تکثر و تعدد از جهات فاعلی حاصل می‌شود. ملاصدرا دلائلی را که شیخ در شفا در نفی تجرد خیال متصل ذکر نموده است ابطال کرده است.

اگر وجود مجرد مثالی عاری از جهات مادی و حیثیات متکثر ناشی از ماده، ممکن باشد بر طبق قاعده امکان اشرف وجود چنین موجود در نظام وجود لازم است و ظفره در نظام عالم محال می‌باشد. حقایق متشخصه موجود در قوه خیال بحسب برهان حلول در ماده نفس ندارند، و قیام آنها بنفس قیام صدوری است نه حلولی و هویت شخصی قایم بنفس در نفس باقی است با آنکه قوه دماغیه در معرض زوال و انحلال است، امکان ندارد محل زائل و دائر و صورت حاله در نفس باقی و ثابت باشد. شیخ رئیس در یکی از رسائل خود بآنچه

باید این مسأله معلوم باشد که ملاک حشر اجساد بدن مثالی و موجود برزخی در قوس نزول و برزخ نزولی نمی‌باشد، شیخ اشراق چون مثال صعودی را، انکار نموده‌است و از عهده اثبات تجرد قوه خیال برنیامده‌است، تحقق حشر اجساد و سایر مواعید نبوت را ببدن و اشباح مثالی و صور معالقه دانسته است.

اما بنا بر تجرد برزخی قوه خیال و نفوس حیوانیه محشور در یوم نشور همین بدن دنیوی است با مراعات جهات فرق بین دنیا و آخرت لذا مناقشاتی که میر و دیگران بر شیخ اشراق نموده‌اند بنا بر تجرد خیال وارد نمی‌باشد. باینکه در نظام وجود، صعود برطبق نزول است شیخ اشراق تجرد نفس جزئی خیالی را منکر است گویا مناقشات شیخ و دیگران را وارد دانسته‌است اگر قوه خیال مادی باشد و فانی اتصال انسانی بعد از موت و در حال حیات بعالم مثال اکبر و مطلق و برزخ منفصل امکان ندارد و بین مدرک و مدرک مناسبت شرط است لذا با انکار تجرد خیال مظهر تخیل و مبدا ادراکات جزئی انسان بعد از موت نفوس متخیله فلکی نیز نخواهد بود لذا اینکه میر داماد در شهادت و مادیت تعمیم قائل می‌شود و به تبع شیخ موضوع تخیلات نفوس را خیال فلکی دانسته وجه صحیحی ندارد.

به همین قسمت از افکار سید محقق داماد اکتفا می‌شود، آنچه که این فیلسوف اعظم و فقیه و اصولی محقق نوشته‌است تحقیقی و توأم با تدقیق و حاکی از قوت استدلال و نشانه تضلع او در علوم متداول عصر است در فلسفه بسبک مشاء و حکمت بحثی در رتبه اساتید درجه اول قرار دارد. تبحر او در علوم منقول: فقه و اصول و رجال و حدیث و .... بر مقام و مرتبه او می‌افزاید

←

که گفتیم تصریح نموده‌است، معذک قوه خیال را مادی می‌داند از برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود به اسفار مبحث عقل و معقولات و سفر نفسی اسفار و شرح نگارنده بر مقدمه قیصری مبحث عالم مثال، ط. مشهد از انتشارات کتابفروشی باستان ۱۳۸۵ هـ ق ص ۳۸۰ و شرح حال و آراء فلسفی ۱۳۸۲ هـ ق مشهد از انتشارات زوار ص ۱۲۸.



در تاریخ علوم اسلامی بطور مطلق دارای مقامی منیع و عالی است. ملاصدرا تربیت شده حوزه فلسفی اوست بقای فلسفه اسلامی بیک معنا مرهون خدمات شایان او بعالم حکمت و معرفت است دوره این فیلسوف یکی از مهمترین ادوار ترقی و تعالی علوم اسلامی بود در همین دوره بزرگترین دانشمندان در علوم عقلی و نقلی بوجود آمدند که نظیر آنها در ادوار قبل بنحو ندرت دیده شده است، برخلاف عصر ما که بازار علوم اسلامی بخصوص حکمت الهی رو بکساد است و گمان نمی رود چند سال دیگر از حکمت الهی عین و اثری بماند. کما اینکه محققان و راسخان در علوم نقلی نیز یکی بعد از دیگری میروند و جای آنها را کسی نمی گیرد شوق و شوری که سابقین در مقام فرا گرفتن علوم درسر داشتند در عصر ما مشاهده نمی شود و بطور مطلق احتیاجات مادی از مطلوبیت ذاتی علم کاسته است علم وسیله مطلق کسب معاش و تهیه لوازم زندگی و تأمین آب و نان شده است از قصد قربتی که در بین قدما در مقام تحصیل علوم مرسوم بود اثری دیده نمی شود لذا هر علمی که رایحه توحید از آن استشمام میشود رو بکساد است.

« الحمد لله أَوْلَاءُ و آخِرَاءُ و له الشکر سرمداً و دائماً و صلی الله علی

سیدنا محمد و آله ظاهرآ و باطنآ ».

## (۲)

### میر فندرسکی

(۱۰۵۰ م)

یکی از اساتید بزرگ دوران صفویه در ایران حکیم تحریر و جامع و فیلسوف محقق میر ابوالقاسم استرآبادی فندرسکی است که مدتها در اصفهان به تدریس علوم عقلی و نقلی اشتغال داشت. آقا حسین خوانساری و محقق سبزواری، ملا محمدباقر صاحب ذخیره، و شیخ رجیبعلی تبریزی و جمعی دیگر از اعلام عصر بابرکت صفویه از محضر او استفاده نموده‌اند. اساتید میر فندرسکی در علوم مختلفه و محل نشو و نمای علمی این فیلسوف بزرگ برای ما روشن نمی‌باشد.

میر فندرسکی در فلسفه ظاهراً تابع قواعد مشائی است و کتب شیخ‌الرئیس را تدریس می‌نموده‌است، و اگر در باطن دارای مشرب عرفانی بوده‌است بر ما معلوم نیست. در این مختصر متعرض کلمات او می‌شویم و بطور اختصار بشرح مبانی عقلی او می‌پردازیم.

رساله او در حرکت (۱) و رساله «صناعیه» و جواب او از سؤالات آقا مظفر کاشانی در نفی تشکیک در ذاتیات مؤید آنچه که ما ذکر مینمائیم می‌باشد.

---

(۱) نگارنده از میر سدرساله: رساله حرکت، و رساله صنایعیه، و جواب سؤالات ملا مظفر کاشانی سراغ نموده‌ام.

منتخبات جوک نیز از آثار میر فندرسکی می‌باشد که در عقاید و رسوم و آداب‌هندیان نوشته‌است، علاوه بر تسلط و تبحر در علوم نقلی و عقلی دارای قریحه شاعری نیز بوده‌است. قصیده مشهور او در جواب ناصر خسرو، متضمن برخی از دقایق فلسفی و عرفانی است که آن را جز منتخبات ذکر نمودیم.

در رساله صناعیه در مقام ترغیب بر تحصیل صنایع و ذمّه اهل بطالت گوید (۱):

### منتخباتی از رساله صناعیه

(۱)

«بباید دانست که انسان عالم صغیر است، و عالم انسان کبیر است، و این نه جای بیان کردن این سخن است و چنانچه در انسان همه اعضا احتیاج بیکدیگر دارند، و هیچ عضو معطل نیست که اگر يك عضو کار خاص خود نکند، فعل سایر اعضا، باطل باشد یا ناقص، یا بعضی باطل و بعضی ناقص، و هرگاه چنین باشد خلل بحال شخص راه یابد، پس در معالجه کوشد و آنرا بقدر امکان علاج کند و اگر علاج نپذیرد آن عضورا قنّدر نباشد و در عداد معدومات باشد.

همچنین هر شخص را در عالم، که انسان کبیر است منزله عضوی خاص است و کاری است، پس اگر کار نکند بمنزله عضوی فاسد باشد و خلل بکل عالم راه یابد، پس انسان کبیر که عالم است بعقل کل آن فساد را دریابد و در اصلاح آن کوشد یا بقطع آن عضو اگر فاسد است در غایت فساد، و مسری است (۲) مثل عضو «خوره دار» یا باصلاح آوردن بداروهای (مُولِم) چنانکه طبیبان

(۱) این رساله در بیان حد صناعت و منفعت آن و بیان وجوه اختلاف صنایع و تحریر مردم بر تحصیل صنایع و تحذیر از صنعتهای کم نفع، کم شرف و بیان تناهی صنایع و تقریر آنکه موضوع برخی از صنایع غایت صنایع دیگر واقع می شود، و جمیع صنایع منتهی می شوند به صنعتی که دارای غایتی نیست و خود غایت بالذات است و ویرای آن غایتی نمی باشد.

(۲) و فساد ساری است. آ.ق.

کنند بداغ کردن و رگزدن و بستن و داروهای تلخ دادن یا بعدم التفات بحال آن در بی قدر داشتن (۱) چنانکه در چشم کور و گوش کر یا مثل موی که در بدنست که نه زینت راست و نه وقایه را.

مثال اول: ملحدان که با بطلال و تعطیل و اباحت، خوانند و مدبّر کلّ در استیصال ایشان بقوّه ملوک و مجتهدان که دو عضو شریفند از اعضای عالم بزرگ کوشد.

و مثال دوم: فاسقان و بطلالان که بکار خود مشغول نباشند و بضرب و تأدیب ملوک و مفتیان بصلاح آیند، و بمعادوت ضرب و تأدیب، اگر باز عصیان کنند و آخر الامر، بقتل و قطع، چونکه فسق و بطالت (۲) بنهایت رسد و بمرتبه اوبّل رسند.

و مثال سوم: عاجزان و کوران و مژمنان و ابلهان که هیچ کار را نشایند و نه صلاح از ایشان آید و نه فساد و بی حفظ باشند از نعیم دنیا و خوار و ذلیل باشند که مدبّر کلّ بقدر سعی در دنیا و آخرت مزد، دهد «ولینس للانسان الا ماسعی».

و مثال چهارم: قلندران و عالم گردان و تن آسایان که هیچ کار نکنند و بمنزله موی بفلّ و زهار، باشند و بی قدر و عزّت، و گاه باشد، که در بعضی شرایع و ادیان، قتل و قطع ایشان واجب شود، بمنزله ستردن موی و حکیمان و دانایان ثواب و عقاب را از این جا و بدین جهت واجب شمرند که

(۱) نسخه م ش: و بی قدر دانستن.

(۲) نسخه ا ق، م ش: چون جحود بنهایت رسد.

سخط ایزد تعالی و رضای او در حقیقت ، نه انتقام است و نه مکافات که از اینها مستغنی و مبرا است بلکه عدلست و تقویم چنانکه افلاطون گوید :

«خلق الله العالم و رتب العالم ترتیباً عقلیاً فمن خالف مارتبه فقد عانده ، و من عانده فقد استحقّ العقوبه و التقویم هو العقوبه» .

و اگر در این باب استقصائی رود از غرض این کتاب بیرونست . پس واجبست بر کافه ، که هر کس بقدر استعداد در صنعتی کوشد که نظام کلّ و نوع و شخص در آنست و هر که نه چنین کند مستحقّ سخت و عقوبت ایزد تعالی باشد چنانکه گفتیم ، و ابوالفرج هندوی آورده است که : حکمای قدیم (۱) در مساجد خود (۲) در آن زمان که صور و تماثیل در شرایع مستعمل بود ، صورت عطارده که صاحب صناعات و اعمالست و صورت بخت و اتفاق که صاحب بطالت و تعطیل است کشیده بودند ، و بخت بصورت زنی کور بود بر گوئی غلطان نشسته و سگکان کشتی در دست ، و عطارده بصورت جوانی بود خوش رو ، تیزبین ، برستک چهار گوشه ئی که مکعب گویند ، نشسته و بخت را بصورت زنی کردند نادانی و سفاقتش را ، و او را کور نمودند اختلال فعلش را و او را بر گوئی (غلطان - خل) نشانند بی ثباتی او را ، و سگکان کشتی را که بدست او دادند مثل زدند بر خطر کسانی که کار خود با بخت گذارند و در معرض هلاک و هول باشند که کشتی را که زنی کور کشتیان باشد بر گوئی غلطان نشسته چگونه سلامت یابد ؟ و اگر اندر او (۳)

(۱) نسخه م ش: که در بعضی شرایع

(۲) نسخه م ش: هیاکل و مساجد خود (۳) بندرت - خ ل

سلامت یابد عمار کشتییان او را بس ، و عطار د که صاحب صناعت است بصورت جوانی خوش رو کردند که دلیل کند برخوشی عیش و امید صنّاع و تیزیابی او را دلیل کردند بر آنکه احوال ایشان از روی بصیرت است و عاقبت را میداند و سنگ مکعب ، که در زیر اوست دلیل ثبات کار و فعل اوست . و همین قدر بیان کافیت در بحث بر صنایع و مذمت بطلت» (۱) .

## ( ۲ )

میر فندرسکی در بیان «اختلاف صنایع در شرف و خست که موجب شرف و خست صناعات است» گوید :

«بعضی از صنایع ، نافع ضروری اند ، و بعضی ، نافع غیر ضروری اند ، و بعضی خیر بالذات و بعضی خیر بالعرض . و مراد بنافع آنستکه مؤدّی باشد بخیر ، و ضروری آنکه سلوک راه خیر بی آن میسر نشود . و مراد در این جا بخیر مطلق آنست که غایت او بیواسطه نوع انسان باشد ، و بخیر بالعرض آنکه غایت صنعتی باشد ، و نافع آنکه خادم صنعتی دیگر بود . و بوجهی دیگر بعضی از صنایع کثیر النفع اند و بعضی قلیل النفع و بعضی متّمم فعل طبیعت اند و بعضی مزین و این اقسام متداخل اند .

مثال اول : آهنگری ، و دوم : گازی . و سیّم : پیغمبری و خلیفتی و فیلسوفی . و چهارم : کاتبی و خیاطی و زرگری که آهنگر خادم ایشانست و ایشان خادم صنایع دیگرند بعموم یا خصوص ، و مثال پنجم : آهنگری که

(۱) رساله صنایع طبع مشهد ۱۳۱۷ هـ ش با مقدمه و تصحیح آقای دکتر علی اکبر

شهابی استاد دانشمند دانشگاه طهران . ص ۶ ، ۷ ، ۸ ، ۹ .

سایر صنایع بآن محتاجند از طریق خدمت نه‌ریاست و ایزد تعالی بموضوع آن بر خلق منت نهادہ در کتاب خود (۱) و آن بمنزلہ هیولی است سایر صنایع را . و مثال ششم : صیّادی و مار، بازی و امثال آن . و بیاید دانست کہ غرض این کتاب تعداد صنایع نیست و هر يك از آنها را مثالی کافیت، هر چند صنعت بسیار در هر مرتبه شریکند ، و مثال هفتم : طبیبی و بیطاری و مزارعی ، و مثال هشتم : صبّاغی و نقّاشی .

و گفتیم : کہ غرض از صنایع انتظام کلتیست کہ او خیر بالذات است ، و صنعتی کہ موضوع او کلتی است پیغمبر است ، و صنعتی کہ خادم کلتی است آهنگری چنانکہ گفتیم . و صنعت اول رئیس مطلق است بر صنایع و خیر بالذات . و دوم خادم کلّ و نافع بالذات، و ایزد تعالی باین دو مرتبه و باینکہ غرض از ارسال رُسُل ، نظام کلّ بنی نوع بشر است و بکثرت نفع آہن در کتاب خود اشارہ کردہ کہ :

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ ، لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ . وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ . الْآيَةُ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِتَأْوِيلِهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (۲) .

و سایر صنایع متوسطانند ، میانه نفع و ضرر و کثرت و قلت نفع و خیر و اشرف صنایع صنعت صاحب شریعتان است چنانکہ گفتیم ، و اخس صنایع ، صنعت نافع غیر ضروری قلیل النفع والخیر است ، و سایر صنایع متوسط در

(۱) «نزلنا الحديد، فيد بأس شديد ومنافع للناس....» .

(۲) س الحديد ، آية ۲۵

شرف و خست بحسب بُعد و قُرب طرفین .

و باید دانست که در عرف عام لفظ صنعت را بر غیر از این که ماحد کردیم اطلاق کنند . پس اولی آنستکه حدّ صنعت کنیم ، حدّ عام و تقسیم مستوفی و خطا و صوابِ صانعان ، و شرف ، و خستِ ایشان بروجعی عامتر ، معلوم کنیم ، بقدر طاقت خود و بنحو اجمال در این کتاب انشاء الله تعالی .

### ( ۳ )

باب: در صنعت بمعنی اعم

و لفظ صنعت را اطلاق عامتر کنند بر هر قوّه فاعله در موضوع خاصّ ، بواسطه غرضی از اغراض . و موضوع در صنعت باین معنی یا کلّی بود یا جزوی ، و غرض در هر یک یا صلاح موضوع بود یا فساد ، و یا نه صلاح و نه فساد . و صنعت باین معنی و باین قسمت شش قسم شود

قسم اوّل : اینکه ، موضوع کلّی بود ، و غرض فاعل ، صلاح موضوع بود ، مثل پیغمبری و امامی و مجتهدی و فیلسوفی .

و قسم دوم : اینکه موضوع ، کلّی بود . و غرض فاعل ، فساد موضوع بود ، و این پیشه ملحدان و اباحتیان و خلقای جور و مبتدعان و سوفسطائیان است که غرض اینها هدمِ قواعدِ نبوّت و خلافت و اجتهاد و فلسفه است که نظام کلّی بر اینهاست .

و قسم سوم : آنکه موضوع ، جزوی بود ، و غرض فاعل ، صلاح باشد مثل طبیبی .

و چهارم : آنکه موضوع ، جزوی بود و غرض فاعل ، فساد ، مثل کسانی



که زهرها و داروها و دواهای قتل گیرند .

و پنجم : آنکه موضوع ، کلتی بود ، و غرض صلاح بود نه فساد ، مثل  
سنتهای کلی که ملکان بزرگ نهند که غرض ایشان در آن نه صلاح کل باشد  
و نه فساد که غرض ایشان در آن صلاح خود باشد ، خواه موافق افتد با نظام  
کلتی و خواه مخالف .

ششم : آنکه موضوع ، جزئی بود ، و غرض نه صلاح بود و نه فساد ،  
چون سنتهایی که صاحبان ریاست جزوی نهند بواسطه صلاح خود ، و اشرف  
بنی نوع انسان صاحبان صناعت اولند و اخس ایشان صاحبان صنعت دوم  
که ضد ایشانند . و ثانی در شرف باقسم اول ، قسم سیوم و ثانی در خست  
باقسم دوم . قسم چهارم و چون قسمین آخر را غرض صلاح حال خوداست ،  
و صلاح فساد شرکا در آن منظور نیست ، و اکثر غرض در حرفت و صناعت  
عوام را اینست که این دو قسم را اولی دانست که در باب علیحدّه ذکر کنیم .  
انشاء الله تعالی وحده .

#### ( ۴ )

باب : در بیان قسم پنجم و ششم از صناعت بمعنی اعم .

آنانکه عرض ایشان در صناعت ، اصلاح حال خوداست و اصلاً صلاح  
و فساد شرکا ، در آن منظور نیست بر سه قسم اند :

اول : آنکه صنعتی نهد و غرض او در آن صلاح خود باشد ، أمّا صلاح  
شرکا ، در آن باشد هر چند که غرض صانع آن نباشد .

دویم : آنکه فساد مطلق نرساند ، هر چند غرض صانع آن نباشد .

سیثم : آنکه گاه صلاح رساند و گاه فساد .

قسم اول از این سه ، بقسم اوّل و سیثوم ملحق شود ، و قسم دوشم بقسم دوّم ، و چهارم و سیثوم هرگاه شروط صلاح در آن باشد مثل قسم اوّل از این سه قسم است ، و اگر شروط فساد مثل قسم دویم .

قسم اوّل از این گروه بمنزله بهایمند از گاو و گوسفند و غیر ایشان که غرض ایشان از خوردن و آشامیدن صلاح خود است و حسب الشّهوة خود کنند اما بالعرض بمردم نفع دهند از شیر و گوشت و زراعت و بار ، و اگر نخوردندی و نیاشامیدندی برداشتن این نفعها نرسیدندی . پس ایشان را بمنزله بهایم انسی باید داشت .

دوشم بمنزله سباع اند که هرچند قوی تر گردند ضرر رسانند و غرض ایشان در کار ، حسب الشّهوة باشد ، و چون کار ایشان ضرر حیوانات است ایشان را بمنزله سباع باید داشت به بند و قتل ؛ مثل دزدان و عیاران .

و سیثوم بمنزله بوزینگان و طوطیان و بزان و سگان بازی کن که غرض ایشان در آن بازی و حرّف صلاح خود است و بواسطه نفعی که از صاحب بدیشان رسد یا از بیم صاحب ، این کارها کنند که گاه از این نفع رسد و گاه ضرر ، مثل بازیگران و حقّه بازان و اصحاب اساطیر و اهل محرقه و مضحکه و ملعبه که گاه از ایشان اهل مدّن را نفع رسد ، و این وقتی باشد که شرایط ضروری اهل مدّن جمع آمده باشد و از کار خود ایشان را ملالت پیدا شده باشد و وقت عطلت اهل مدّن باشد ، مثل عیدها ، روزها که در آن کار عادت نباشد در مدّن . بنابراین عاداتها و شریعتهای اهل مدّن تا اواخر روزها که بکار

مشغول نباشند و موضعی تقاضا کنند، که در آن وقت عمل این صانع، نفع دهد که نشاطی در اهل مدّن از دیدن و شنیدن مَلْعَبه و مَضْحَکَه و افسانه پیدا شود و رفع بلالتشان گردد و قوای عاقله در ایشان قوی شود، و این بمنزله تیز کردن ادوات است. و اگر این شرائط مفقود باشد ضرر رسانند. و این سخن بر ظاهر عقل است و این خرافات مطلق در اکثر شرایع منهی است، و نظام کلّ اصحاب شرایع بهتر دانند چنانکه بیان کنیم در فرق میان ایشان و فلاسفه «انشاء الله تعالی». و اصحاب این صناعات را بمنزله جانوران بازیگر و سخنگو باید داشت که دیدن و داشتن ایشان بندرتست و گاه گاه.

## (۵)

میر فندرسکی مباحث علمی را در جمیع موارد بسبک فلاسفّه مشائیین طرح می نماید و گرایشی از او به فلسفه اشراق و عرفان دیده نمی شود. در بیان فرق بین انبیاء و فلاسفه گفته است:

«فلاسفه در علم و عمل، گاه، گاه خطا کنند و انبیاء در علم و عمل خطا نکنند. و فلاسفه را طریق علم بعمل و فکر باشد، و انبیاء را وحی و الهام (۱) و چیزها را نه بفکر دانند، که آنچه نظری فلاسفه است ایشان را اوّلی است، و از اینست که اینها خطا نکنند و آنها کنند، که خطا در اوّلیات نیفتد، و

---

(۱) فرق بین انبیاء و اولیاء کاملین و فلاسفه بقوت و شدت وضعف عقل نظری نیست. چون علوم انبیاء حاصل از مکاشفه تامه و احاطه بر ملکوت حقایق است، آنچه که از برای فلاسفه بقوه عقل حاصل می شود انبیاء آنرا بصریح وجود و مکاشفه تامه، ادراک مینمایند. و این خود منافات ندارد با گفته کسانی که تصریح نموده اند انبیاء بحسب عقل نظری کاملتر از دیگرانند.

در نظریات افتد. و اولیات آن قضایاست که در آن در اثبات محمول موضوع را محتاج بمتوسطی نباشد، که بنور عقل دانند، و هرچند نور عقل بیشتر، این غریزت بیشتر. و در انبیاء قوت عقلی بینهایت است، از آن که در هیچ علمی محتاج بمتوسط نیستند و میان ایشان و فرشتگان حجابی نیست. و این که گاه برایشان وحی آید و گاه نیاید از توجه و عدم توجه بفرشتگان است که گاه مفید پائین باشند و گاه مستفید از بالا، و چون یکی مشغول باشند از دیگری مشغول شوند، و گاه متوجه شهوت و غضب ضروری در معاش و معاد و گاه متوجه قوت عقلی، و قوت عقلی درایشان چنان قوی باشد که دو حسّ شریف یعنی سمع و بصر از او منفعل شوند و معقول، محسوس ایشان شود که از عقل بحسّ، خبر دهند. و فلاسفه را این قوت نباشد (۱) که از عقل

(۱) دراینکه کَمَل از انبیاء و اولیاء مانند سایر ابناء بشر دارای قوه استکمالند و آنها نیز بعد از طیّ مدارج دانی و استیفای مراتب سافل بمقامات و مراتب عالیّه می‌رسند جای هیچ شبهه‌یی نمی‌باشد. فرق بین استکمال انبیاء و دیگران آنست که انبیاء چون دارای نفس مستکفی بالذاتند در مقام تعلّم محتاج بمعلم بشری نیستند و در اندک زمانی بمقامات عالیّه نائل میشوند. دراینکه نهایت سیر استکمالی کَمَل از انبیاء و اولیاء محمدیین تا چه مرتبه‌یی از وجود است، محل اختلاف می‌باشد.

برخی از اهل حکمت نهایت سیر استکمالی آنها را تا مرتبه و مقام عقول مقدسه دانسته‌اند فرق بین خاتم انبیاء و دیگران بشدت و ضعف است. جمعی از اهل نظر نهایت سیر استکمالی خاتم انبیاء را مقام و مرتبه عقل اول می‌دانند.

جمعی از عرفا مقام و مرتبه حضرت ختمی را فوق عقل اول - مقام و مرتبه قاب قوسین و عالم اسماء و صفات - دانسته‌اند. بنابراین مشرب حقیقت محمدیه همان مرتبه تعیین ثانی است جمیع مظاهر وجودی از عقل اول تا هیولای اولی از مراتب و مظاهر وجود او بشمار می‌روند،

بحسّ خبر دهند و غایت علم ایشان آنستکه از حسّ بعقل رسند و از عقل بحسّ بازگشت نتوانند کرد در جزئیات ، که حواس ایشان را این قوّت نیست که بی متوسطی اثر عقل کنند ، و فلاسفه چون بنهایت رسند این نهایت مبدء نبوّت باشد ، و این مرتبه پیغمبران غیر مرسل است چنانکه «لقمان حکیم» را بود و «ارسطوطالیس» را که حکایت کنند که ارسطوطالیس را «عمرو عاص» پیش پیغمبر ببدی نام برد ، پیغمبر برآشفت و گفت : «مه یا عمرو ! انه ارسطوطالیس کان نبیاً فجعله قوم» .

با این همه ایشان را نبی حقیقی نشاید خواند آن فرقها را که گفتیم و

←

و عقل اول حسنه‌ی از حسنات او است .

بود نور نبی خورشید اعظم      که از موسی پدیدو گه ز آدم

جمعی از اهل توحید مرتبه و مقام حضرت محمد و مقام شامخ حقیقت محمدیه را مرتبه «او ادنی» و مقام «تمیّن اول» و مقام احدیت وجود میدانند . واسطه بین غیب ذات و مرتبه واحدیت؛ مقام برزخیّت تامّه و مرتبه او ادنی و حقیقت محمدیه است . اسماء و صفات حق متعیّن از اسم اعظم می باشند و اسم اعظم صورت حقیقت ختمیه است .

میر فندوسکی در شرح مقامات و مراتب انبیاء بر طبق مذاق اهل نظر از محققان حکما سخن گفته است . اینکه فرموده : فلاسفه چون به نهایت رسند این نهایت مبدء نبوت باشد . درست نیست چون برخی از فلاسفه که رفر عروج آنها عقل نظری صیرف است و از طریق مکاشفه سیر نمی نمایند هرگز نهایت فکر آنها مبدء نبوت نمی شود سلاک طریق اشراق که برخی از آنان بعضی از مراتب ولایت را می پیمایند طریق آنها؛ طریق انبیاست نظیر کمال از سلاک اتباع محمدیه (ص) که چه بسا بعضی از آنها (نظیر ائمّه علیهم السلام) نهایت سیر استکمالی آنان بالاتر از مراتب و مقامات اولوالعزم از رسل باشد و اتباع آنان از کمال رضی الله عنهم «نظیر انبیاء و هم مرتبه صاحبان شرایعند .

خواهیم گفت . و رسول «صلی الله علیه وآله» نبوت را بمجاز و لغت برارسطوطالیس اطلاق کرد که در علم باین مرتبه رسید. اما طریق مختلف است که آن بفکر است و این بی فکر ، آن از خطا مصون نیست و این بی خطا است ، و فرقه‌های دیگر هست که بیان کنیم انشاء الله تعالی . و محض شرکت در علم و عمل با انبیاء کافی نیست در نبوت و لهذا امامان را «علیهم السلام» که علم و عمل انبیاء دارند نبی نخوانند که این بتوسط است و آن بی‌توسط ، و از این رو لقمان را ایزد تعالی بحکمت یاد کرد نه نبوت (۱) .

و فرق دیگر آنست که : نبوت و امامت مکتب نشوند و حکمت مکتب شود ، و این بسمی باشد و آن بغریت ، و انبیاء «علیهم السلام» سخن در علوم نظری مطلق راند و حال مبدء و معاد را بخصوص نگویند ، و اگر گویند بمجاز و تمثیل گویند تفهیم جمهور را و بحقیقت از آن چیز دیگر خواهند مثل : «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ، وَ يَأْتِي رَبُّكَ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ» . و آند آیه دیگر بقرآن متشابهست و غیر از این از آیت‌های دیگر بکلام خدا هست که همه

---

(۱) منشأ وحی گاهی ملکی از ملا که است و گاهی نبی، بلا واسطه از حق اخذ وحی می‌کند «و کلم موسی تکلیماً» در اینکه اولیاء محمدیین و ائمه‌طاهرین بحسب مقامات ولایت اکمل از انبیاء حتی اولوا العزم از انبیاء می‌باشند (بحسب قواعد عرفانی و مصوص وارد از از اهل وحی) شک نیست آیا این بزرگواران باعتبار باطن ولایت بلا واسطه از حق اخذ فیض مینمایند یا واسطه اخذ فیض آنها حضرت خاتم الانبیاء و الأولیاء است باعتبار اتحاد با حقیقت محمدیه و مقام خفای ولایت کلیه و فنا در احدیت وجود بین آنها و حق واسطه‌یی موجود نمی‌باشد لذا از حضرت خاتم الأولیاء مهدی موعود در آخر زمان تعبیر به «خليفة الله» شده است .

متشابهست . و دانایان داند که بر ظاهر حمل نتوان کرد مخالفت عقل را ، و اینها از آنست که خطاب ایشان با جمهور است ، و سخن انبیاء چنان باید که همه را نفع دهد چنانچه پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرمود که : «نحن معاشر الأنبياء ، امرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» و نگفت که : «نحن معاشر الناس» که همه مردم بخطاب جمهور مأمور نیستند ، و فلاسفه در علوم نظری سخن بخصوص گویند و بحقیقت اطلاق کنند که سخن ایشان با جمهور نیست بلکه باطایفه خاص است که آن سخنان بفهمند و با سایر مردمان سخن نگویند و اگر گویند که در عمل گویند نه در علم و نه در علوم متعلق بعمل ، کار برخلاف اینست که فلاسفه در حکمت عملی ، سخن بخصوص نرانند و مطلق گویند ، و تغییر از منہ را ، که باعث تغییر اعمالست و قدر انحراف کل از عدل که صحت کلاست که با زمان مختلف شود ، ندانند و حکم عمل را در همه وقت یکی گویند . این از قصص فلاسفه است از درجه نبوت ، و انبیاء (علیهم السلام) کلام در این علم بخصوص رانند که بقوت وحی داند قدر انحراف را که ایشان طبیب کل اند ، چنانکه طبیب در همه وقت یک شخص را یک تدبیر فرماید (۱) از خوردن و آشامیدن و حرکت و سکون و نوم و یقظه و غیر اینها (۲) اگر حرارت غالب است ، سردی در همه وقت ، تدبیر فرماید ، و اگر برودت غالب است گرمی ، و اگر امتلاء غالب است ، استقراغ و اگر استقراغ غالب ، خوردن و تقویت و همچنین تدبیرهای مختلف در کمیّت و کیفیت بقدر

---

(۱) نسخه م ش : که در وقت صحت ، حفظ صحت را چیزها فرماید .

(۲) نسخه م ش : و در وقت بیماری ، چیزها فرماید برخلاف اینها .

اختلافِ کیفیت و کیفیتِ انحراف مزاج از صحّت فرماید ، ایشان نیز کلّ را همه وقت یک چیز نفرمایند ، که وقتی که کلّ بصلاح باشد چیزها فرمایند حفظ آنرا ، و این آنستکه فلاسفه دانند و گویند و حکمت عملی نام کنند ، و گاهی که کلّ منحرف شود بطرفی (بطرفی - خل) کارهای دیگر فرمایند بقدر کیفیت و کیفیتِ انحراف و اینها را فلاسفه ، نتوانند دانست و انبیاء دانند ، و علتِ اختلافِ شرایع در ازمنه این است .

و جماعتی که در شریعت لاحق بر شریعت سابق باشند برخلاف باشند که متابعت کل نکنند و گویند که مثلاً موسی (علیه السلام) باطل نگفت که پیغمبر بود چون حق گفت و بشریعت او مأمور بودیم چرا باطل گشت و منهی ؟ و این ندانند که اگر موسی (علیه السلام) این زمان را دریافتی همان فرمودی که محمّد « علیه السلام » فرماید که صواب در این وقت اینست و در آن وقت آن ، و از این است که رسول (ص) فرماید (۱) که : « لوکان موسی حیّاً للزمه اتّباع دینی . . . » و روا نباشد که انبیاء در علم متعلّق بعمل سخن نه بخصوص و حقیقت گویند و در اوّل روا بود ، و خطای باطنیان و ظاهریان در این دو است که باطنیان از امامان شنیدند که الفاظ قرآن و احادیث رسول را معنی و رای ظاهر است که خاصّان فهمند و بدین سخن آنچه در علوم نظری باشد خواستند چنانکه گفتیم ، و ایشان احکام عمل را هم ، بیاطن بردند و از شریعت سر باز زدند و بعثت رسل ، باطل کردند که غرض از بعثت رسل اینست چنانکه بیان کردیم ، و در هر اُمّت از ایشان بدتر هیچ فرقه نیست .

(۱) لوکان موسی فی زمنی ما وسعه الا اتّباعی، لوکان موسی حیّاً ما وسعه الا . . .



و ظاهریان گمان کردند که سخن انبیا در علم و عمل همه بر حقیقت لغت است و مجاز در قرآن نیست تا خدا را بر صفت خلق وصف کردند «تعالی الله عنه» و محالها و تناقضها گفتند که این کتاب نه جای بیان آنست. و این طایفه بهتر از طایفه اولند که الفاظ متشابه در کلام خدای بواسطه تفهیم ایشانست مگر آنکه قوت عقلی داشته باشند و عناد کنند. و طایفه‌یی مقتصدند و میان ظاهرو باطن که صراط مستقیم است رفتند و کلام انبیاء را در عقلیات موافق عقل ساختند، و بر آنچه قصد انبیاء در حقیقت آن بودند حمل کردند، و در نقلیات و عملیات عقل را تابع عقل ایشان ساختند. و ایزد سبحانه و تعالی باین طایفه اشاره کرد در فاتحه کتاب خود قوله تعالی: «اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین أنعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین».

که صراط مستقیم میانه این دو طایفه است که چون یکی میل کنند بدوزخ افتند، و مغضوب علیهم باطنی‌اند، و ضالین ظاهریان که هر دو بدوزخند که از صراط مستقیم گشته‌اند» (۱).

### ( ۶ )

میر - قدس الله روحه - در تفصیل مراتب موجودات در آخر رساله صناعیه (۲) گوید:

«و این بر سبیل اجمال باید دانست که واجب الوجود بذات خود هیچ

(۱) رجوع شود به رساله صناعیه چاپ مشهد ۱۳۱۷ هـ ش. با مقدمه و تصحیح دانشمند

بزرگوار آقای میرزا علی اکبر شهابی خراسانی استاد دانشگاه تهران، ص ۱۸، ۱۹، ۲۰،

۲۱، رساله صناعیه نسخه خطی مکتوب در سال ۱۱۱۲ هـ ق ص ۲۱، ۲۲.

(۲) رساله صناعیه ص ۵۶، ۵۷، ۵۸: نسخه خطی نگارنده.

وجه موضوع فعل و محلّ عمل نتواند شد، که در او هیچ گونه قوّت انفعالی نبوده، و بعد از او ذات عقلست و او بذات خود، بی واسطه، موضوع فعل واجب الوجود است «تعالی شأنه» باین جهت که او صورت عقل را ابداع کرده در قوّتِ اثبّت عقل و در حقیقت همین قوّتِ اثبّت موضوع فعلست که صورت عقلی از فاعل صورت (۱) جدا نیست بلکه عاقل و معقول متحدند.

پس درست شد که ذات عقل، هم موضوع علم شود و هم موضوع فعل پس از او ذات نفس است و او موضوع فعل عقل است که صورت نفس را ابداع کند در طبیعت که در حقیقت موضوع فعل عقل اوست، که صورت نفس از عقل جدا نیست که عقل و عاقل و معقول متحدند.

و بعد از او وجود طبیعت است که صورت خوانند و او موضوع فعل نفس است بقوّت هیولای کلّ که او راست، که او را جسم مطلق خوانند، و در حقیقت موضوع فعل نفس اوست که قبول صورت آفتابی و قمری و زهرّوی و عنصری کرده که آن صورتهای چون از او برداشته شوند با نفس

(۱) چون صورت معلول قبل از تحقیق خارجی در مرتبه وجود فاعل (بوجودی اعلی و اتم) موجود است و این صورت مبده وجود خارجی معلول است، این صورت که معلوم بالذات بآن اطلاق نموده اند با فاعل مفیض وجود متحد الوجودند نه آنکه عقل بحسب وجود خارجی از آن جهت که معلوم حق اول است با آن حقیقت مقدمه متحد باشند.

هر معلولی دارای دو وجود است که این دو وجود منشأ در وجوب (وجوب سابق و وجوب لاحق - دو ضرورت - ضرورت خاص وجود خارجی و ضرورت و وجوب ملازم با تعین معلول در وجود علت) است و بهمین لحاظ و بمناسبت تحقق همین اقتضا در وجود علت، هر علتی صورت تمامی معلول و غایت اصلی آنست که بالاخره باید باین اصل پیوندند «بازجوید روزگار وصل خویش» والا یلزم ان یکون للشیء الواحد صورتان.

یکی شوند که عاقل و عقل و معقول متّحدند .

و بعد از او جسم مطلق است که موضوع است فعل طبیعت را بقوّت هیولای جسمی که در حقیقت موضوع فعل طبیعت اوست که صورت جسمی از طبیعت که کمال اوست جدا نیست ؛ که عاقل و معقول متّحدند اگر از هیولی برداشته شوند. و بعد از آن هیولای جسمیست که موضوع است فعل صورت جسمی را که قوّت انفعالی محض است بواسطه این عدم که مقارن اوست ، که آن قوّت و صورت جسمی نیستند اگر در عدم محض برداشته شوند که عاقل و معقول متّحدند. و ترتیب وجود امور دائمی از علّت و سبب اولی بر اینگونه است که ذکر کردیم ، که صورّ در ترتیب عقلی مقدّمند بر موضوع صورّ ، چون ابتدا از وجود محض کنند از اشرف باخس آیند چنین که بیان کردیم ، و ارسطوطالیس در کتاب برهان اقدام را باین ترتیب الاقدم والاعرف عندالعقل گوید . و چون ابتدا از عدم محض کنند اول آخر شود و آخر اول و اول را نسبت بثانی باین ترتیب اقدام عندالحسّ گوید بکتاب که (۱) عدم محض موضوع قوت انفعالی محض شود که زردشت آنرا «اهرمن» گوید که محتاج محض است و فنای موجودات بدوست و بدین سبب شررا بدو حوالّت کنند و چنین است ، و فاعل بذات این قوّت را صورت جسمی است و عدم باین قوّت انفعالی محض موضوع شود صورت جسمی را ، و فاعل بذات صورت جسمی را طبیعت است و صورت جسمی باهیولی موضوع شود طبیعت را ، و فاعل بذات طبیعت را نفس است و طبیعت باجسم ذی طبیعت موضوع شود نفس را ، و فاعل بالذات

(۱) در نسخه خطی مکتوب ۱۱۱۲ هـ ق . گوید بکتاب برهان ...

نفس را عقل است و نفس با جسم متنفس موضوع شود فعل واجب الوجود را که عقل است و صورت تمامیت عالم را و اول مرتبه امکان است . و در این ترتیب که از هیولی بصورت آیند ، که ابتدا از عدم کنند، مقدم اخس باشد، و مؤخر اشرف ، و این آن اقدم است که ارسطو طالیس او را بکتاب برهان اعرف و اقدم عندالحسّ خواند . و این فصل باین غموض آنرا آوردم که بدانند که هیچ موجود دائمی بعالم معطل نیست و از عدم مرتبه‌یی عدم همه مراتب لازم آید که لازم‌اند هر يك دیگر را . تشوّق متعلّمان را که چون باین سخنان که ابتدا بر گوش چون افسانه خورده آشنا شوند کوششی نمایند که بحق و باطل اینها برسند که بسیاری از این سخنان را آن مردمان که دعوی دانش کرده‌اند شرارت را یا جهالت را مندرس ساخته‌اند و بتلبیس بصورت باطل بمردم فرا نموده‌اند، والله الموفق والمعين وما طالباً لمرضات الله تعالى .

در این فصل بهمه حدود اشیا اشارت کردیم : که حدّ از ماده و صورت پرداخته شود و همیشه ماده بطرف عدم باشد که بقوت است و صورت در طرف وجود که بفعل است که هر طرفی بطرفی باشد و الا ، حدّ را معنی نبودی و بدین سخنان کافه حکما ضنت کنند، و چنین که ما گفتیم باز بسیار ریاضت باید کشید تا باین معانی رسید . و چون بیان موجودات دائمی کردیم که چه گونه موضوع افعال دائمی شوند ، بیان کنیم آن صنایع جزوی عملی، که موضوعات ایشان دائمی نیستند بتفصیل لایق این کتاب «بعون الله وتوفيقه والحمد لوهاب العقل والحیوة» (۱) .

(۱) میرفندرسکی این فصل را مانند سایر فصول و مطالبی که برشته تحریر در آورده ←

## منتخباتی از «رساله حرکت» فیلسوف میرفندرسکی

( ۱ )

رساله مختصری در حرکت از میرفندرسکی در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است . ما عین این رساله را در این جا نقل می کنیم (۱) .

« ... فائى ارید فى مقالتي هذه ان ابين امر الحركة وصورتها ، وان كل متحرك ، يتحرك بوجه من الوجوه ، وان المثل المنسوبة الى افلاطون فضل لا يحتاج اليها فى المتكروّات ونستغنى عنها ، تقرّباً الى مجلس شيخنا ومولانا الأجل (۲) .

### الفصل الاول

#### فى صورة الحركة وانيتها

ان الحركة تطلق فى كتاب مابعد الطبیعة ، لكل مالم يكن فى مادة ، ثم

بسبك وطريقه اهل نظر واتباع مشائين تقرير نموده است . برای روشن نمودن طریق و سبك علمی میر بهمین اندازه از رساله صناعیه اکتفا شد . اکنون می پردازیم بنقل مطالب موجود در آثار دیگر این حکیم محقق ، قدس الله عقله .

از همین مطالب مختصر و نسیب ساده قدرت فکری و عمق نظر این فیلسوف علامه که مدتها در اصفهان به تدریس علوم عقلی اشتغال داشت و اعظم افاضل عصر از حوزه پر فیض او استفاده نموده اند و بعد از فراغت از تحصیل نزد این استاد اعظم خود عهددار تدریس گرم ترین حوزه های علمی فلسفی بودند بخوبی واضح و لایح است .

(۱) باید متذکر بود که کتابخانه مجلس شورای ملی از حیث اشمال بر نفیس ترین کتب خطی بخصوص نسخ کتب و رسائل فلسفی و عرفانی جامع ترین کتابخانه های ایران است حسن سلوك متصدیان امور کتابخانه با مراجعه کنندگان بسیار قابل توجه است و از همه مهمتر نظم خاصی است که بر این محیط حکم فرماست .

(۲) ما این استاد بزرگوار که میر از او تجلیل فرموده است بعد از تفحص زیاد شناختیم شاید در خلال سیر در کتب ، اساتید میر را پیدا نمائیم .

حصل فیها، فالخروج من القوة الى الفعل صورة الحركة وانیتها وهی علی قسمین:  
خروج علی سبیل التدریج وهی المسمّاة بالحركة فی کتاب السّماع الطبیعی .  
وخروج لیس علی سبیل التدریج وهی المسمّاة بالکون والفساد فی کتاب السّماع  
الطبیعی .

### الفصل الثانی

فی انّ کل متحرّک یتحرّک من غیره وانه لا یجوز  
ان یتحرّک متحرّک عن نفسه

لان کلّ حركة فهو خروج شیء (۱) من القوة الى الفعل، فيجب ان لا يكون  
ذلك الشيء في تلك المادة قبل الخروج، والا لم يكن خروج، فهي اذن لها من  
امرٍ خارج بالضرورة (۲) . فاذن لكل متحرّک محرّک غیره ، وذلك ما اردنا  
ان نبین .

(۱) فهو خروج الشيء من القوة الى الفعل . . .

(۲) اساطین فن حکمت حرکت را بر دو قسم تقسیم نموده اند، حرکت قطعی و حرکت  
توسطیّه .

اصل حرکت را به «خروج الشيء من القوة الى الفعل علی سبیل التدریج» تعریف  
نموده اند و خروج دفعی را حرکت نمیدانند، حرکت وسکون بمعنی اعم از عوارض موجود  
بما هو موجود است و عارض بر موجود می شود بدون آنکه موجود، در قبول عروض به نوع  
خاصی از طبیعی و تعلیمی متخصص گردد. بنا بر این موجود بطور مطلق یا از جمیع جهات  
بالفعل و ثابت مطلق است و سnoch حالات و تغییرات در آن راه ندارد بیک معنی چنین  
موجودی ساکن و ثابت مطلق است .

موجود بالقوّه از جمیع جهات وحیثیات، بدون آنکه به جهت فعلیتی ملتجی  
←

## الفصل الثالث

فی ان لكل متحرك محرکاً اولاً فی ذاته

واذ قد تبین ان لكل متحرك محرکاً ، فلا یخلو ذلك المحرك من ان

شده باشد در نظام عالم وجود متصور نمی باشد . هیولای اولی دارای فعلیت قوداست ، و بصورت ملتجی است در جای خود بیان شده است که جهت فعلیت به جهت قود تقدّم دارد جهت فعلیت هیولی متضمّن در حیثیت قوداست در چنین حقیقتی استکمال و خروج از قود به فعلیت در آن متصور و واقعست و بهر صورتی که بخواهد متحول می شود چون هیولی بدون صورت محقق نمی شود، موجود بالقوه از جهتی و بالفعل از جهت دیگر مرکب از دوشی است که به جهتی بالفعل و به جهت دیگر بالقوه است . از آن جهتی که بالفعل است بر جهت دیگر (جهت قوه) مقدم است، چون جهت فعلیت مطلقاً بر جهت قود بجمیع انحاء تقدم، مقدم است .

موجود بالفعل از جمیع جهات و حیثیات، بسیط الحقیقه است و بحسب وجود جامع جمیع اشیاء و واجد جمیع فعلیات می باشد. موجود بالقوه از جهتی و بالفعل از جهت دیگر باعتبار جهت قوه متحول بصور و فعلیات می شود .

از جهت قوه، قبول صور گوناگون می نماید و مخرج ماده از قود به فعلیت باید محرکی تام الوجود باشد. خروج از قوه بفعل یا بنحو تدریج است یا بر سبیل غیر تدریج یعنی خروج بنحو دفعی است . خروج یعنی اعم (از تدریج و دفعی) عارض جمیع مقولات می شود و جمیع مقولات موجود در عالم کون و فساد از قوه به فعلیت خارج می شوند .

این حکیم علام در فصل اول، معنی حرکت (خروج از قوه به فعلیت) و اقسام خروج از قوه به فعل که دفعی و تدریجی باشد بیان نموده است .

در فصل دوم بیان نموده است که هر متحرکی باید منتهی شود به موجود محرك غیر- متحرك، چون موجودی که از قوه به فعلیت می رود به اعتبار جهت قوه فاقد کمال است و باعتبار حصول حرکت و اتصاف ب حرکت واجد کمال است، شیء واحد از جهت واحد فاقد و واجد نمی شود . این رساله مشتمل بر چند فصل است که ما با توضیح و تحقیق آن را ذکر

صورة الحركة التي يستفيد منه المتحرك حاصلة له اوليس حاصلة له (۱)، ولا يجوز ان لا يكون حاصلا له لأن ما لم يكن حاصلا لشيء كيف يجوز ان يستفيد منه

می‌نمائیم «والله هو الموفق للرشاد ويهديننا سواء السبيل» .

(۱) میرفندرسکی برخلاف سایر اهل تحقیق این مبحث را طرح نموده است . از برای تقریر و تبیین مطالب متن می‌گوئیم : در حاشیه قبل بیان نمودیم که حرکت امر وجودی است و تحقق خارجی دارد «فهی فعل او کمال اول للشیء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة» . قوه نسبت بمتحرك از آن جهت که متحرك است بمنزله فصل مقوم میباشد ، تقابل بین آن و سکون تقابل عدم و ملکه است (اگرچه در عالم ماده ساکن وجود ندارد و حرکت ساری در جمیع جواهر و اعراض است) حرکت از آن جهت که صفت وجودی امکانی است در تحقق خارجی احتیاج به قابل دارد از جهت حدوث محتاج به فاعل می‌باشد . جهت قبول و فعل دو امر متغایر و متباین می‌باشند و از جهت واحد در یک موجود خارجی مجتمع نمی‌شوند ، یک شیء واحد نمی‌شود فاعل و قابل باشد ، مفیض هر گز از آن جهتی که مفیض است مستفیض نخواهد شد ، متحرك خود را بحرکت در نمی‌آورد بلکه موجود بحرکت و بحرک موجود متحرك را بحرکت در می‌آورد ، موجودی که بخودی خود متحرك نباشد ؛ شیء متحرك که بالذات فاقد کمال حرکت است موجود حرکت در خود نمی‌باشد . لذا در جای خود بیان شده است که متحرك یعنی قبول کننده حرکت باید بالقوه متحرك باشد و شیء دیگر موجود حرکت در آن باشد .

بعبارت اوضح و تقریر جامعتر : قابل حرکت موجود بالقوه است و این اتصاف بقوه یا از همین جهت قابل حرکت است یعنی شیء از یک جهت بالقوه است و اتصاف آن بقوه از جهت قبول حرکت است از جهات دیگر بالفعل است یا از جمیع جهات بالقوه است ، کماینکه فاعل حرکت باید بالفعل باشد یا از آن جهت که مفیض حرکت است یا بالفعل از جمیع جهات است . موجود بالقوه من جمیع الجهات هیولای اولی ، حقیقت بالفعل از کافیه جهات و حیثیات ذات اقدس ربوبی است . لذا حکماء و عرفا گفته‌اند : وجود دارای دوحاشیه و طرف است و مراتب وجودی محصور در این دو طرفند حقیقت حق و هیولای اولی ، از آنچه که ذکر شد اثبات می‌شود وجود بحرک اول که حقتعالی باشد ، و واجب است رجوع جمیع متحرکات و



ذلك غيره؟ وكيف يمكن ان عالمًا يستفيد ممن لم يكن له ذلك العلم وان يستفيد وجوداً من معدوم كمال؟

قال الاسكندر الافروديسي : وهى فاذن يجب ان يكون صورة الحركة له بذاته ، اوليس له بذاته . فان كان صورة الحركة له بذاته ، فذلك المحرك لا يتحرك فى تلك الصورة ، فان كان له ليس تلك بذاته فالمحرك يتحرك ويجب ان يكون له محرك غيره كما قلنا ، فوجب ان ينتهى الى محرك لا يتحرك لأن ما بالذات قبل ما بالعرض .

### الفصل الرابع

فى ان الحركات على اختلاف انواعها يجب ان تنتهى

الى محرك واحد لا يتحرك بوجه من الوجوه.

واذ قد تبين ان لكل متحرك محركاً ، لا يتحرك ، فلا يخلو من ان يكون

محركات، بمحرك واحد حقيقى من جميع الجهات والحيثيات. از آنجه ذکر شد واضح گردید مراد این حکیم تحریر از اینکه فرمود : «ان کل متحرك يتحرك من غيره وانه لا يجوز ان يتحرك متحرك عن نفسه ...» و اینکه در فصل ثانى فرمود : «ان صورة الحركة التى يستفيد منه المتحرك حاصلة للمحرك... لأن ما لم يكن حاصلًا لشيء كيف يجوز ان يستفيد منه ؟ ...» همان تقرير تفصيلی فصل اول است که گفتیم: نسبت حرکت که نوعی از کمال و امری وجودیست بقابل حرکت (متحرك) بالقوه، و نسبت بفاعل حرکت وجدان و فعلیت است، فاقد کمال واجد آن نیست مگر از ناحیه غیر، فاعل و واجد حرکت فاقد آن نمیباشد خشک ابرى که بود ز آب تهی ناید از وی، صفت آبدمی

مطالب فصل رابع، نیز ظاهر گردید ما گفتیم که جميع جهات قوّه باید بالآخره به امری برگردند که محض فعلیت و محض وجودی بالفعل من جميع الجهات و بالآخره واجب بالذات و واجب من جميع الجهات باشد .

بعدد کمال متحرک لا يتحرك او يكون لكل المتحرّكات محرّك واحد  
فلا يجوز ان يكون محرّك متحرّكا غير محرّك غير ما للاخر لأن  
تلك المحرّكات امّا ترجع الى محرّك واحد فيكون تلك المحرّكات متحرّكات.  
هذا مخالف . ومع ذلك يكون المحرّك الاول لكل المتحرّكات واحداً . واما ان  
لا يرجع الى محرّك واحد فيكون عدد المبادئ الاول كثيرة وهذا محال . ولو لا  
مخافة التّطويل لأثبتت بالبرهان المستقيم . ولو امرنى الشيخ لافردت فى ذلك  
مقالةً عليها فاذن المحرّك الاول لكل المتحرّكات واحد وذلك ما اردناه .

### الفصل الخامس

فى غناء المتكوّنات عن المثل الأفلاطونية

ان افلاطون رأى : المادّة بالقوّة انسان وحيوان وبيض وواحد وكثير  
و سماء و ارض و نار و هواء و ماء الى غير ذلك من الصّور الكثيرة المختلفة؛  
و علم أن مخرج كل واحد من المذكورات «اعنى : الانسان والحيوان و  
الأيض و غير ذلك» من القوّة الى الفعل يجب أن يكون تلك الصّور له على  
وجه أشرف (۱) .

و اعلم انه يجب أن ينتهى كل واحد منها الى محرّك لا يتحرّك أعنى  
ما يكون له تلك الصّور على وجه أشرف ممّا فى المادّة . فظنّ انه يجب أن  
يكون لكل واحد من تلك الصّور محرّك لا يتحرّك على حدة ، فلزمته الكثرة

---

(۱) يعنى بايد صور مخرج با صور متحرکه تحت نوع واحد واقع باشند و چون  
جهات موجود در عقل عاشر وافی از برای صدور این انواع مختلف نمى باشد، ناچار بأرباب  
انواع که از آنها بعقول متكافئه و عرضيه تعبیر نموده اند قائل شده اند . صدر المتألّهين  
از ناحیه حرکت در کتاب «الشواهد» بر وجود مثل نوری برهان اقامه نموده است .

فی المبادی أو الانتهاء بكلّها الى محرك واحد و هو خلاف ما وصفه ويستغنی مع تلك المحركات عن تلك الصّور المفارقة الكثيرة ، ولأنّه ان كان يجوز أن يصدر من محرك واحد صور كثيرة مختلفة قبل المادّة فيجوز أن يصدر تلك الصّور المختلفة فی المادّة على طریق الأولى (۲) .

فاذن القول بالمثّل الأفلاطونیّة فضل لا یحتاج اليها الموجودات .  
فهذا آخر ما أردت ایضاحه بإيجاز و اختصار . . . والحمد لو اهب العقل والحيوة .

همانطوریکه ما کراراً در آثار خود متذکر شده ایم و در این منتخبات نیز بیان نموده ایم میرفندرسکی در فلسفه تابع اتباع مشائست ، نفی او مثّل نوریه را نیز ناشی از پیروی او از سبک مشائین میباشد .  
این مناقشه بر قول افلاطون وارد نمی باشد و دلیل قائلان بمثّل نوری منحصر باین یک دلیل نمی باشد . ما از برای اثبات مثّل نوری و مناقشه بر فرموده میر ناچاریم بطور اختصار در این مسأله بحث نمائیم . فنقول بعون الله تعالی و الاستمداد من ملکوتہ الاقدس الاعلی :

برای هر نوعی از انواع موجود در عالم ماده ، فردی مجرد از عوارض و تشخصات مادی در عالم عقول موجود است ، فرد مجرد عقلی اصل و تمام و باطن حقایق افراد مادّیه ، و حقایق مادّی ظهور و تدلّی و شئون اصل مجرد میباشد . حقایق عالم عقل و ساکنان ملکوت اعلی از شدت وجود و تمامیت

---

(۱) چون صور عقلیه و مثّل نوریّه بوحّد و صرافت نزدیک ترند از صّور منغمّر در ماده و لقاّل ان یقول: یجوز حصول الصور العقلیّة الموجودة فی العقول الطّولیّة فی- المادّة بواسطة وجود استعدادات مختلفه حاصله فیها. مطلب دیگر آنکه صّور افلاطونیّه مدبّر انواع از حیث عدد با صور حاصله در مواد که چه بسا تناهی متعدّد دارند مقایسه نمیشوند. جهات متکثره در ماده از حیث انغمار در تکثر باعتبار آنکه تنزلات عقولند و از جهات موجوده وجوییّه و امکانیّه در عقل متحقّق شده اند بکثرت نزدیک ترند .

ذات ، احتیاج بماده و وضع و سایر عوارض مادی ندارند. ما در جای خود به تبع صدرالحکما تشکیک در افراد يك حقیقت واحده را جائز میدانیم اینکه برخی گفته‌اند : «ان الحقیقة الواحدة كيف يتقوم بعضها بنفسها وبعضها بغيرها ولو استغنى بعضها عن المحل ؛ لا يستغنى الجميع» ، بطور مطلق تمام نیست ؛ تشکیک در حقایق متواطئه و افرادی که در عرض یکدیگر باشند روا نیست ولی در حقایق متشککه که برخی علت و بعضی از افراد معلول است اشکالی ندارد . شیخ رئیس و اتباع او از جمله «میرفندرسکی - رضی الله عنه» روی همین اشکال مثل نوریه را نفی نموده‌اند :

«ان کل قوّة و کمال و هیئة و جمال ، توجد فی هذا العالم الادنی فانّها بالحقیقة ظلال و تمثّلات لما فی العالم الاعلی ؛ انّما تنزّلت و تکدّرت و تجرّمت بعد ما كانت نقیة صافیة مقدّسة عن النقص والشّین مجرّدة عن الكدورة والرّین متعالیة عن الآفة والقصور والخلل و الفطور والهلاك و الدّثور بل جمیع صور الکاائنات و ذوات المبدعات آثار و انوار للوجود الحقیقی» .

امکان وجود فرد عقلی و مثل نوری بعد از آنچه بیان شد مورد مناقشه نمیباشد . روی قاعده امکان اشرف باید از برای نوع انسان دو فرد در عالم ابداع موجود باشد؛ وجود زید «مثلاً» در عالم ماده دلیاست بر وجود فرد مثالی برزخی در عالم برزخ و فرد مجرد عقلانی در عالم عقول عرَضیّه متکافئه . طفره در نظام وجود محال است همانطوریکه وجود نطفه بعد از طیّ مراتب نباتی و حیوانی بعالم انسانی میرسد و در این عالم بعد از استکمالات جوهری وارد مراحل ادراکات حیوانی میشود و بتجرد برزخی میرسد، و از تجرد برزخی به مجرد عقلانی منتقل میشود ؛ در جای خود تجرد برزخی نفوس حیوانی ثابت شده است و در حیوان جهت ثبات و بقاء وجود دارد ، و تجرد متحصّر بتجرد عقلی نمیباشد . در قوس نزول وجود بعد از تنزّلات متعدّد بمقام عقل مجرد و فرد عقلانی انسانی مثلاً میرسد ، بعد منتزل بصورت فرد برزخی شده ، و بعد از تنزل از این عالم بمقام ماده و هیولی تنزل می‌نماید با براهین متعدد تجرد قوه خیال و بقاء نفوسی که بمقام تعقل صرف نرسیده‌اند اثبات شده است .

جميع صور و هیئات متکثره و اعراض متفکته در عالم ماده و وضع در عالم مثل بوجود واحد بنحو بساطت و وحدت وجود دارند، و چون مثل بلا واسطه از حق صادر نیستند بین آنها و حق وسایط نوریۀ زیاده، واجد حیثیات متکثر که سبب تکثرات و جهات متمایزه در عالم برزخ اند وجود دارند. در مقام خود مقرر شده است که تکثرات مادی و تعددات فردی ناشی از جهات متکثر در مثل نوری و عقول طولیه و عرضیه میباشد و لازم نیست جميع جهات تکثر ناشی از ماده باشد.

«وقد قرر فی مقررہ ان التکثر الفردي قد یحصل من القابل مع وجود جهات متکثره فی الفاعل المجرد و قد یحصل من الجهات المتکثره فی الفاعل کالتکثرات الحاصلة فی الافراد المثالیة من الانواع والتکثر الحاصلة فی القوة الخیالیة من الانسان والحيوان».

نفس در مقام ادراک حقایق در درک جزئیات حقایق جزئیۀ را در عالم مثال و در مقام کلیات حقایق را در عالم مثل نوری ادراک می نماید، صور موجود در عالم ماده متنزّل از عالم عقل است، و هر صورتی دارای اصل ثابتی است که فرق آنها بشدت و ضعف و کمال و نقص است.

بنابر آنچه که ذکر شد جميع حقایق در این عالم ظاهر و فرع و تجلی و تدلی حقایق غیبی است و هر اصلی واجد جميع شئون فرع خود میباشد، ولی بوجودی جمعی احدی کمالی. بهمین مناسبت جميع آثار موجود در این عالم که متفرع است بر حقایق مادیات، مستند است باصل و مبدء خود که حقایق غیبی و مثل افلاطونی باشد. که همانطوریکه جميع آثار و حرکات ظاهر در قوای ظاهری و باطنی وجود انسان؛ منبعث از نفس ناطقه میباشد، و نفس اصل واحد ساری در قوای انسان و حافظ تکثرات و جهت وحدت جهات متباینه در انسان میباشد. از آنجائیکه نفس در اصل وجود عین مواد و متحرک بحرکت جوهری و ذاتی است و انسان در موارد حرکات متحوّل بانواع متعدداست احتیاج به جهت وحدت و ثبات دارد، آن اصل حافظ نوع، رب النوع است. بعد از معلوم شدن آنچه که ذکر شد واضح میشود مناقشه بر قول حکیم میرفندرسکی «... فظن

انه يجب ان يكون لكل واحد من تلك الصور محرك لا يتحرك عايحة... وجه اینکه صور انسانی و حیوانی و مائی و هوایی و ناری و سایر انواع را مستند بر رب النوع و فرد عقلانی علیحه میدانند، آنستکه بنابر قواعد مقررہ افراد مادی بحکم قاعدۀ امکان اشرف دارای فردی مثالی معلول فرد عقلانی میباشند .

البته فرد عقلانی چون نوع عقول منحصر بفرد میباشد در هر نوع واحد و افراد مثالی و مادی متکثرند . اما اینکه میر فرموده است « فلزمته الکثرة فی المبادی او الإنهاء بکلیها الی محرك واحد .. » اشتباه نموده اند ، چون کثرات موجود در عالم ماده ناشی از ماده و قابل « مادیات » و جهات متکثره در عقول و فواعل علت کثرت در افراد مثالی میباشد . و سر اینکه برخی از اتباع اشراق گفته اند : جهات متکثره در عقل عاشر ( که مشاء قایاند ) وافی بصدور این همه انواع مختلف در عالم کثرت و ماده نمیباشد ، پس کثرات افراد هر نوعی مستند بر رب واحد آن نوع میباشد همانست که در مبحث حرکت صدرالحکماء گفته است که حافظ انواع متحرك بحرکت جوهری رب النوع است بنا بر نفی حرکت جوهر ، نفس انسانی ثابت و ساکن است و تبدیل نوع در آن متصور نمیباشد فرد مجرد مثالی برزخی نیز از جهاتی با کثرت وجودی خود مصحح کثرت نوعی میباشد .

ومما ذکرنا وحققناه لك تبیین انّه لا وجه لما قاله : « ویستعنی مع تلك المحركات عن الصور المفارقة الكثيرة ... » لان الدلائل المتقنة الجأنا الی القول بوجود الصور الالهیة ولا وجه ایضاً لما ذكره : « لانه ان كان يجوز ان یصدر عن محرك واحد صور كثيرة مختلفة قبل المادة فيجوز ان یصدر تلك الصور المختلفة فی المادة علی طریق الاولی ... » ولعمری ان ما ذكره خال عن التحقيق والتأمل فیہ مجال واسع .

جواب میرفندرسکی از سؤال آقامظفر حسین کاشانی

گویا آقا مظفر حسین کاشانی از حکیم عشر خود میرابوالقاسم فندرسکی - قدس الله سره - سؤال از جواز یا عدم جواز وقوع تشکیک در ذاتیات نموده است . میر برطبق جواب از سؤال سائل و تحقیقی که در این مسأله نموده است ذاتی را برطبق مسلک اتباع مشائین مقول بتشکیک نمیداند برخلاف حکمای اشراق که در ذاتیات تشکیک را جائز و واقع و جوهر معلول را ظل جوهر علت

میدانند .

میر در جواب آقامظفر گوید :

آنچه فرموده اید : در ذاتی و تشکیک و عدم تشکیک بر آنچه ذاتیست او را ، معتقد این ضعیف آنستکه : شاید که ذاتی مقول بتشکیک باشد ، چه هرگاه فرض کنیم مثلاً که مقدار مقول بتشکیک است نسبت بخط ، و سطح و جسم تعلیمی و ذاتی است نسبت بایشان و مشترك میان هر سه ، گوئیم : (۱)

معنی مقداریتی که در خط است بهمان معنی مقداریتی است که در سطح است یا نه بهمان معنی مقدار است ! اگر نه بهمان معنی است ، پس مقدار مشترك نیست این دو را ، و ذاتی نیست مشترك بمعنای مقداری میان این دو .

(۱) اصل وجود تشکیک خاصی و تحقیق اختلاف و تمایز بنفس ذات بحسب برهان باید مورد اتفاق قائلان به اصالت وجود و اصالت ماهیت باشد و مفری از اعتقاد باین قول وجود ندارد . اما بنا بر اصالت وجود و لزوم سنخیت بین علت و معلول و وجوب تحقیق معلول قبل از وجود خارجی در موطن ذات علت بوجودی اعلی و ارفع از وجود خاص<sup>۲</sup> خارجی که بمناسبت همین اقتضا و تحقق در مرتبه علت معلول خاص از علت مخصوص صادر میشود که فرق آن با وجود خاص خارجی معلول بشدت و ضعف است واضح است و این همان سنخیت بین علت و معلول است . بنا بر اصالت ماهیت وقوع تشکیک در سنخ ماهیات حتمی است جوهر معلول ظل<sup>۳</sup> جوهر علت است بنا بر وجوب سنخیت در علت و معلول که مورد اتفاق حکمای محققین است حتماً باید معلول مقام نازل علت باشد و اگر حصول تشکیک در ماهیات محال باشد باید اصالت ماهیت نیز ممتنع باشد بنا بر این عقول و نفوس باید بحسب وجود خارجی (همانطوری که شیخ اشراق گفته است) و اصل حقیقت از یک سنخ باشند و تفاوت بین آنها به شدت و ضعف و کمال و نقص و سایر انحاء تشکیکی لحاظ شود و تباین در سنخ علل و معالیل مرتفع گردد . پس تشکیک در مراتب خارجی حقایق حتمی است آنهم تشکیک خاصی . اما جواب از شبهات متن سیاتی انشاء الله تعالی .

و این خلاف اصل مفروض است. و اگر بهمان معنی است، شدت مقداریت در سطح بهمان مقداری مشترک است یا لازم آن، یا نه معنی مقداری است و نه لازم بلکه امر عارضی است مقدار را. اگر عین مقدار است یا جزء مقدار یا لازم مقدار بهمین معنی در خط یافت شده است، پس همین شدت معنی مقداری که در سطح است در خط یافت شود و خط با سطح یکی باشد، و معذک معنی مقداری بر، ماتحت خود، مقول بشدت وضعف نباشد و این خلف است. و اگر شدت امر عارضی است، عارضی است مقدار را در سطح و در خط.

فصل: گوئیم و چنین اعتقاد کنیم که مقدار جنس باشد و این دو فصل و هر یک از خط و سطح، نوع مرکب از جنس و فصل. و آنچه فرموده اند در تمثیل در سؤال دوم که خلاصه آن اینست: که سواد و بیاض انواع اویند و مرکب باشد. گوئیم: هرچه مرکب از جنس و فصل است لازم نیست که در خارج عقل بوجود عینی مرکب باشد. گوئیم: هرچه مرکب از جنس و فصل است در خارج مرکب باشد، مثال همین سواد و بیاض را گوئیم: که جنس ایشان «لون» است و تمایز هر یک از دیگری بفصل منوع، و گوئیم: شهادت دهد، عقل همه عاقلان که لون در خارج عقل ما موجود است، و لون معقول از آن لون خارج برداشته شده است و سواد و بیاض در خارج عقل ما، موجود است.

و همچنین سواد و بیاض معقول ما از آن دو برداشته شده، و چون گوئیم: لون معقول، که مطلق موجود است، در خارج موجود است لازم نیاید



از این دو سواد موجود است ، که مطلق که معنای لونی است مطابق موجود در خارج و از او - از خارج - برداشته شده است ، و مغایر معنی سکوداست و مطابق خارجی این دو یکی نیست ؛ که اگر مطابق لون بعینه مطابق سواد در خارج باشد بیاض باسواد یکی شود ، و اعیان موجودات خلاف این را گواهی دهند . پس معلوم شد که سواد در خارج لونی است بامعنی و مطابق لون بعینه مطابق سواد نیست چه سواد در بیاض که ضدّ اوست در خارج یافت نشود و لون یافت شود .

پس معلوم شد که سواد در خارج لونی است بامعنی در آن معنی لونی ، و چون گویند که سواد و بیاض در خارج مَرکَب نیستند مراد اینست که هردو مبدء کون ایشان که ماده و صورتست در حقیقت و ذات ایشان موجود نیست ، که مبدء کون مادی ایشان در خارج حقیقت ایشانست که موضوعات ایشانست ؛ و فرق میان مبدء کون که هیولی است مرثی ، را و جنس که مبدء قوام است ، آنستکه مبدء کون که هیولی است مُقَدِّم است بر وجود صورت کائن و از صورتی بصورتی نقل کند و از کونی بکونی ، چنانکه هیولای آب که مبدء کون اوست مُقَدِّم است بر آب و از صورت آبی بهوائی نقل کند و از هوائی بآبی .

و اما کون ، که مبدء قوام بیاض است ، که جنس است بمثل ، نه چنانست که مُقَدِّم بر فصل بیاض باشد که گاه از سواد به بیاض نقل کند و گاه از بیاض بسواد .

و همچنین جوهر که مبدء قوام هیولی است و جنس است هیولی را

نه چنین است که آن جوهر که در هیولی است از نوع هیولی بیرون آید و فصل عقل را پذیرا شود، یا از نوع عقل بیرون آید و هیولی شود.

و چون خواهند که این فصل را مأخذ بدانند بکتاب مابعدالطبیعة رجوع کنند. و بالجمله هر چه بجز حضرت ربُّ العزَّات است از موجودات عینی او را از مرکب بودن (ترکیب) چاره نیست \* (۱)

میرفندرسکی تشکیک را از ذاتیات نفی نموده است. اشکال او همان مناقشات است که شیخ رئیس و جمیع متأخران قائلان بأصالت وجود و اصالت ماهیت در

(\*) در نسخه بی: مرکب بودن و نسخه بی که تازگی بدست نگارنده رسیده است و تاریخ کتابت آن یک هزار و صد و بیست و هفت ۱۱۲۷ از «ترکب» در نسخه مجلس: ترکیب خ ل و «مرکب» جزء متن است.

(۱) این قسمت را از نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی استنساخ و نقل نمودیم. ما سال گذشته این قسمت از انتخابات را (تا آخر منتخب فلسفی از حکیم علام میرفندرسکی) چاپ کردیم چون خود آن را تصحیح نکردم خیلی مغلوط از کار درآمد بهمین مناسبت منتخب مخصوص سید داماد و میرفندرسکی را تجدید چاپ نمودیم علاوه بر این جهت با حضرت استاد علامه پروفور کربین هم اختلاف عقیده در نحوه ترتیب این انتخابات داشتیم حقیر اعتقاد دارد: لازم است شرح مختصر و گاهی مفصل بموارد مخصوص انتخابات نوشته شود و مقایسه بی نیز بین افکار اعلام بعمل آید تا ارزش متون انتخابی واضح شود معظم له اعتقاد داشتند باید فقط به نقل متون انتخابی اکتفا نمود و شرح و توضیح و بیان ارزش افکار را در تاریخ فلسفه نوشت، ایشان معتقد بودند شرح نویسی بر انتخابات فلسفی بیش از ۶۰ فیلسوف باین ترتیب که ملاحظه می شود سخت خسته کننده بل که کشنده است معظم له واقف نبودند حقیر در طول مطالعات فلسفی و عرفانی خود همه افکار متأخران بعد از ملاصدرا را بطور کامل مطالعه نموده است گذشته از این معنا انسان اگر بخواهد کار بارزش انجام دهد باید به زحمت مطالعه و تحقیق تن در نهد تا راه را برای دیگران هموار نماید.

نفی تشکیک در ذاتیات اقامه نموده‌اند؟ بین اتباع ارسطو و اهل اشراق در تشکیک طبایع اختلاف است. این مسأله چند نحو متصور است و دارای شقوقی است. یکی اینکه: ذات و ذاتیات نسبت با افراد خود آیا محال است متفاوت باشد و در صدق بحقایق خارجی به اولویت و عدم اولویت، تقدم، تاخر، کمال، نقص، شدت و ضعف قبول اختلاف نماید؟ یا آنکه تشکیک در ذات و ذاتیات ممکن است؟ صدق تشکیکی بنحو اولویت را جماعتی محال دانسته‌اند.

«الانوار الجوهریة النّوریة عند حکماء الفرس والأقدمین بعضها علّة لبعض باعتبار حقیقتها الجوهریة...».

تشکیک بنحو اشدیّت و اضعفیّت آیا موجب اختلاف نوعی بین افرادیکه مورد تشکیک می‌باشند و در آنها تفاوت واقع است، میشود یا نمیشود؟ البته این اختلاف در صورت وقوع، منشأ اختلاف فصول ذاتیه است.

تفاوت بحسب «کیف» و «کم» آیا دو قسم مختلف از تشکیک می‌باشند یا هر دوی آنها بیک قسم بر می‌گردند؟ اختلاف بشدت و ضعف و کمال و نقص آیا منحصر در کم و کیف است و یا آنکه در جواهر و ذاتیات نیز تحقیق دارد؟ حکمای مشاء و اتباع معلم اول، از جمله میرفندرسکی، در جواهر و ذاتیات جمیع انواع اختلاف را نفی نموده‌اند.

بنابر مذاق قائلان به اصالت ماهیّت، وقوع تشکیک در ذاتیات واجب است چون علیّت و معلولیّت و شدّت و ضعف در نفس ماهیّت واقع و وجود در جمیع شؤون تابع ماهیّت است، بل که امری اعتباری صرف است که حکمی ندارد.

### تحقیق

در يك حقیقت بسیط واحد، وقوع جمیع اقسام تشکیک جائز است، و در حقیقت وجود واقع، وجود نه دارای افراد متباین بالذات است که تمایز در افراد آن بتمام ذات باشد؛ چون وجود مشترك معنوی و اصالت خاص وجود است و معنای واحد از حقایق متباینه انتزاع نمیشود؛ بین علت و معلول سنخیت تامه موجود است، و تباین از جمیع جهات منافات با اصل علیت و معلولیت دارد، در موجود مباین بتمام ذات قهراً در عرض یکدیگر واقع خواهند شد ملایمت و مناسبت

باعبار اصلیت و فرعیت، شیئیت و فیئیت و سنخیت بحسب شدت و ضعف و ظهور و خفاء، عدم تعین و تعین از شرایط علیت و معلولیت است در عین حال ملازم با نوعی تباین باعتباری اتم<sup>۱</sup> انحاء تباین بهمین اصل متفرع ساخته اند این معنی را: «العلّة حد تام لوجود المعلول والمعلول حد ناقص لوجود العلة، ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها، فعل كل فاعل مثل طبیعت» (۱).

اینکه بر نفی تشکیک استدلال شده است: اگر طبیعت و ذاتی از هوّیات تشکیکی باشد باید افراد مختلف داشته باشد. اگر طبیعت دارای سه فرد متوسط و دانی و عالی بود؛ آنچه که تمامیت ذات بآن می باشد اگر آنستکه در فرد دانی است باید آنچه متوسط و عالی زائد دارند عرضی باشد و خارج از طبیعت، و اگر ملاک تمامیت ذات به آنستکه در عالی است باید متوسط و دانی خارج از این حقیقت باشند؛ مصادره بمطلوب است طبیعت تشکیکی باید دارای افراد مختلف و حقیقت ذات دارای شدت و ضعف بوده باشد مثل حقیقت نور که محقق حقیقت نور صرف ظهور بذاته و مظهریت غیر است این معنی در جمیع انوار متفاوت و مختلفه شدت و ضعف موجود است (۲).

ذاتی و مقوم اصل طبیعت، يك معنی واحد مبهم ساری در جمیع افراد و جهت اشتراك بین افراد مختلفه است و خصوصیات مختلفه قادح در این معنی

(۱) معضل مبحث تشکیک را مفصل در رساله تشکیک بیان نموده ایم و کلمات اعلام فن از قبیل: شیخ و خواجه و علامه شیرازی و محشین تجرید و کلمات میرداماد، میرفندرسکی آقامیرزا رفیعای نائینی را در این رساله نقل نموده ایم غفلت از اصل تشکیک خاصی اعلام را دچار لغزش های بزرگی نموده است حکمای اسلامی مثل نوری - و صور افلاطونی و مثل معارفه - صور برزخیّه را بواسطه آنکه تحقیق و وجود این حقایق مستلزم تشکیک خاصی است انکار نموده اند و جایز نمی دانند که افراد اصل واحد متّصف بعلیت و معلولیت بر تقدّم و تأخّر، تجرد و عدم تجرد باشد.

(۲) برای بحث تفصیلی این مبحث رجوع شود بکتاب اسفار جلد اول چاپ گ ۱۲۸۲

نمی‌باشد همانطوریکه در مقام اثبات وحدت حقیقت وجود و نور گفته‌اند (نه شدت قاذح در اصل نور است و نه نور ضعیف مرکب از نور و عدم‌النور (ظلمت) است نور ضعیف و نور قوی و نور متوسط هر کدام از حقیقت نورند . معنی تشکیک آنستکه حقیقت واحده دارای عرضی عریض و درجات و مراتب مقول بتشکیک داشته باشد (۱) .

---

(۱) بنظر تحقیق تشکیک بحسب حقیقت درمظاهر وجود است چون وجود واحد شخصی است .

( ۳ )

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی

( ۹۷۹ - ۱۰۵۰ )

آخوند ملاصدرا بزرگترین فیلسوف اسلامیست که دارای تحقیقات  
عالیهی در فلسفه الهی است . ملاصدرا دارای تألیفات زیادی است که ما  
خصوصیات آنها را در کتب خود بیان نموده ایم کتاب «المسائل القدسیه» یکی  
از آثار نفیس و مجهول ملاصدراست (۱) که مانسخره ای از آنرا بزودی منتشر میکنیم  
صدرالتالین در جمیع ابواب فلسفه صاحب رای و نظر است نگارنده بطور  
مبسوط آراء و عقاید این حکیم بزرگ را در شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا  
و شرح مشاعر و حواشی و تعلیقات بر اسفار بیان نموده ام و در این کتاب بطور  
اختصار برخی از منتخبات فاسفی او را شرح میدهم .  
یکی از مسائل مهم فلسفه ، که تحقیق قسمت مهم و معظم فلسفه (۲)

---

(۱) این کتاب را آخوند اوآخر عمر نوشته است خواص از دانشمندان نیز از وجود  
این کتاب آگاهی ندارند ما نسخه یی از این رساله دو سال قبل بدست آوردیم که در زمان  
دولت حیات ملاصدرا در سال ۱۰۴۹ هـ ق از روی نسخه اصل نوشته شده است تألیف این  
کتاب در سال ۱۰۴۹ تحقق یافته است «فبذلك فليتنافس المتنافسون» .

(۲) شیخ رئیس وخواجه وجمعی دیگر از حکمای اسلامی اگرچه قائل به اصالت  
وجود بوده اند ولی تبعاتی از قول به تباین در وجود در کلمات آنها موجود است که نتیجه  
فرقی با قول به اصالت ماهیت ندارد؛ لذا در بسیاری از مباحث عقلی، دچار لغزشها و  
اشتباهات بزرگی شده اند مثل آنکه علم تفصیلی حق را در ذات حق نتوانسته اند اثبات نمایند  
مثل نوریة افلاطونیه را نفی نموده اند و مراد قائلان به اتحاد عقل و معقول و عاقل و  
اتحاد نفس با عقل فعال و نحوه انطواء کثرات در وحدت و ظهور وحدت در کثرت را  
درک نموده اند .

بر آن توقف دارد و در بین حکمای اسلامی تحقیق کامل این مسأله اختصاص باخوند مصلادرا دارد؛ مسأله اصالت وجود است اثبات وحدت حقیقت هستی و بیان تشکیک خاص الخاصی و اخص الخواصی و بیان این معنی که علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه، عین وجود و از شئون ذاتیه آن میباشد، از اختصاصات این حکیم بزرگوار است. مصلادرا در مسأله وجود، چند مطلب اساسی را بیان نموده است.

یکی اقامه دلیل بر اصالت وجود «فی ان للوجود حقیقة عینیة...» (۱) بطور تاسیسی، دیگر دفع شبهات قائلان باصالت ماهیت که برخی از آن شبهات عسیر الدفع است «ان للقائلین باعتباریة الوجود، و کونه من المعقولات الثانیة و الاعتبار الالهیة حُجْجاً قویّاً سیّما ما ذکره الشیخ الاشراقی فی حکمة الاشراق والتلویحات والمطارحات فانّها عسیر الدفع دقیق المسلك...» (۲).

کار اساسی دیگر مصلادرا اثبات وحدت حقیقت وجود است که در بعضی از مقامات بنابر طریقه حکمای فهلوی و تشکیک خاصی که شیخ اشراق در حقیقت نور قائل است این مسلك را تقریر و تحقیق نموده و در برخی از مقامات در صدد اثبات وحدت شخصی وجود برآمده و بر طبق ممشای اهل عرفان و مکاشفه در وجود و حقیقت آن سخن گفته است. ما در نفل منتخبات، این امور را بطور کامل بیان می‌نمائیم والله یقول الحقّ وهو یهدی السبیل.

یکی از مسائل حکمی که اصالت و وحدت حقیقت (۳) وجود و علم و قدرت

(۱) کتاب اسفار ط. ۱۳۷۸ هـ ق صفحه ۳۷ شواهد ربوبیه ص ۳ مشاعر شرح

لنگرودی، صفحه ۲۴ مفاتیح الغیب ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۶.

(۲) کتاب الشواهد ط مشهد صفحه ۱۸، کتاب اسفار ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۳. نگارنده

جمعیه شبهات شیخ اشراقی و شارحان کلام او را در تعلیقات بر کتاب المشاعر مفصل بیان نموده‌ام.

(۳) این مسأله از امّیهات مسائل حکمی است وضعاً و طبعاً مقدم بر مسائل دیگر وجود

است و باعتبار شرافت نیز تقدم بر مباحث وجود دارد. قول به اشتراك معنوی بمنزله قول به وحدت وجود و توحید خاص است انکار اشتراك معنوی مآلاً انکار توحید حقیقی است

و اراده و حب و سایر شئون ذاتی وجود بر آن توقف دارد اثبات اشتراك معنوی وجود و صفات کمالیه آن میباشد در کتاب اسفار گوید: (۱)

## ( ۱ )

«م- فصل فی ان الوجود مشترك" محمول علی ماتحته حمل التشكیک

لاحمل التواطؤ .

اما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب " من الاوليات ، فان العقل (۲) يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمثابة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم . فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع بعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة .

ولست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلاً لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبزاهين المذكورة في هذا الباب وان لم يكن مقنعة للمجادل والعجب ان من قال بعدم اشتراكه فقد

مثل آنكه قول بقدما ثمانية « بنا بر قول اشاعره » در قوه قول بمبادئ ثمانية است « وان لم يعدوا من المشركين بحسب ظاهر الشرع وان كانوا من المشركين معني » در جای خود بیان شده است كه مفهوم ومعناى واحد از حقایق متباینه انتزاع نمى شود و اعلم ان من قال باصاله الماهية ومن قال باصاله الوجود وليكن يعتقد بتباين حقایق الوجودية لاتكون هذه المسألة عنده من اعظم المسائل الحكمية بل مسألة لغوية .

(۱) اسفار اربعه ، طبع سنگی تهران ۱۲۸۲ هـ ق ، ص ۷۲ .

(۲) فيه اشارة الى انه من الواجد اثبات كما لا يخفى على الخبير الماهر .



قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه انه غير مشترك فيه بل هاهنا مفهومات لانهاية لها ، ولا بد من اعتبار كل واحد ، واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطة في القضايا والأحكام ضرب (١) من الوجود وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد . . . . .

واما كونه محمولا على ماتحته بالتشكيك اعني الأولوية والأولية والأقدمية والأشدية، فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى ، فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارقة اقوى من الوجود المادى وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم والمتقدم والمتأخر ، وكذا الاقوى والاضعف كالمقوّمين للموجودات وان لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى (٢) لاسابقة ولا، لاحقة ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لاسابق ولا ،

(١) لأنها الوجود الرابط وله حظ من الوجود .

(٢) هذا لا ينافي القول بالجرعة الجوهرية فانها في سلسلة الصعود، ذاتية للوجود فهذا الكلام في المراتب الكلية التزويّة والبرهان قائم على ان ضعف الوجود الصاعد او نقصه ليس ذاتيا له بل هو في صراط الاستكمال دائما فيزول نقصه وينجبر بالكمال آنا فانا بلاتوقف وسكون .

لاحق .....» .

همین اندازه از برای اثبات اشتراك معنوی وجود کافی است این وجود عام بدیهی که مشترك معنوی است اعتبار عقلی صرف است و مقوم افراد خارجی وجود نمی باشد . صدرالحکما در بیان اثبات این مطلب گفته است :

( ۲ )

«م... بیان ذلك: ان كلما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب ان يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود ، والوجود لما كانت حقيقته انه في الأعيان ، وكل ما كانت حقيقته انه في الأعيان فيمتنع ان يكون في الأذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها ، فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان ، فكل ما يرسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهاً من وجوهه وحشية من حشياته وعنواناً من عنواناته ، فليس عموم ما يرسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم معنى الجنس ، بل عموم امر لازم اعتبارى انتزاعى كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المختلفة « المتخالفة » المعانى وايضاً لو كان جنساً لافراده لكان انفصال الوجود الواجبى عن غيره بفصل ، فيتركب ذاته ، فانه محال كما سيجى » .

واما ما قيل: من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضى لها، والوجود

←

ويمكن الجواب ايضاً بأن المرتبة في الحركة والمتحرك شئ آخر على ان المرتبة في الحركة الجوهرية لاتقع في مرتبة اخرى فوقها بل تصل وتتحد معها فالمرتبة الوجودية التالية مثلاً مرتبة دائماً ؛ ولا ينافى ذلك اتصالها بالمرتبة الحيوانية واتحادها معها كما في المراتب النزولية واتصالها الوجودى .

قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضياً لها، فغير تامّ «تمام...خل»  
عند جماعة من شيعه الأقدمين كما سينكشف لك انشاء الله تعالى...» .

از باب تمهید مقدمه از برای اصالت وجود آنچه که ذکر شد کافی است .  
صدرالمحققین از چند طریق ادله بر اصالت وجود اقامه نموده که مشتمل است  
بر دلائل تاسیسی و دلائل نقضی و دلائلی از ناحیه جعل در کتاب اسفار گوید : (۱)

( ۳ )

«ب- فصل فی ان للوجود حقیقه عینیة .

لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده الذي « التي » يثبت له ،  
فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء ، ان يكون ذات حقيقة ، كما ان البياض  
اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض و يعرض له البياض ، فالوجود بذاته موجود  
وساير الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها .  
وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود ، كما ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها  
من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالألأب والمساوی والمشابه وغير ذلك .

قال بهمنيار في التحصيل : وبالجمله فالوجود حقيقته انه موجود في الأعيان  
لا غير ، فكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته...» .

ممکن است این برهان را این نحو تقرير کنیم :

بدون شك ماهيت «من حيث هي هي» نيست الاهی چنين حقيقتی بالذات  
وجود ندارد كما اینکه بالذات معدوم هم نميباشد اصالت و منشأيت اثر آن و

---

(۱) اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق صفحه ۸ کتاب الشواهد چاپ مشهد  
انتشارات دانشگاه مشهد به تصحيح و تعليق نگارنده ۱۳۸۷ هـ ق ص ۷ کتاب المشاعر با شرح  
لنكرودى و تعليقات نگارنده ، انتشارات كتاب فروشى زوار ۱۳۴۲ هـ ش صفحه ۲۸، ۲۹ ،  
۳۲ كتاب المظاهر الإلهية ، انتشارات دانشگاه مشهد ۱۳۴۱ با تعليقات نگارنده ص ۱۶، ۱۷  
مفاتيح الغيب ملاصدرا ، چاپ طهران سنگی ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲، ۱۴ .

ترتیب آثار بر چنین حقیقتی بالعرض خواهد بود و ما بالعرض باید منتهی بمابالذات شود.

فلابد آنکه یکنون الأصالة فی شیء، بالذات حتی تكون فی الماهیة. لبالذات و هو الوجود چون موضوع اصالت و عدم اصالت وجود یا ماهیت است فاذا لم تكن الماهیة أصیلة فالوجود هو الأصل».

صدّر المحققین «قدس سره» در بیان اصالت (۱) وجود نیز گوید:

( ۴ )

«م- (۲) الثانی... من البین الواضح ان المراد بالخارج والذهن فی قولنا «هذا موجود فی الخارج» و «ذلك موجود فی الذهن» لیس من قبیل الظرف والأمكنة ولا المحال، بل المعنی بكون الشيء فی الخارج ان له وجوداً ترتب علیه آثاره واحكامه، وبكونه فی الذهن انه بخلاف ذلك.

فلولم یکن للوجود حقیقة الا مجرد تحصیل الماهیة لم یکن «ح» فرق بین الخارج والذهن وهو محال، اذ الماهیة قد تكون متحصلة ذهناً و لیست بموجودة فی الخارج.

یکی از براهینی که تمامیت اکثر براهین اصالت وجود بر آن توقف دارد و آخوند مصلّاصدرا در اکثر کتب خویش بآن تمسک جسته است برهان زیر است (۳)

( ۵ )

«م- ... الرابع (۴) لولم یکن الوجود موجوداً لم یکن (۵) شیء» من الاشياء

(۱) کتاب شرح مشاعر چاپ م ۱۳۸۳ هـ ش ص ۴۱، ۴۲، ۴۳.

(۲) الشاهد الثانی ... خ ل

(۳) این برهان را در مشاعر تقریر فرموده است رجوع شود به شرح مشاعر لنکرودی

بامقدمه و تعالیق نگارنده ط ۱۳۴۲ ص ۴۸، ۴۹.

(۴) الشاهد الرابع، خ ل نسخه آقای پروفیسور کربن.

(۵) لم یوجد ... آق، م

وبطلان التالى يوجب بطلان المقدم بيان الملازمة : ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهى معدومة فكذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهى بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة ، فلولم يكن الوجود موجودا فى ذاته لم يمكن ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت شىء لشىء او انضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له او مستلزم لوجوده .

فاذا لم يكن الوجود فى ذاته موجودا ولا الماهية فى ذاتها موجودة فكيف يتحقق هناك موجود فلا يكون الماهية موجودة .

وكل من راجع، وجدانه لتعلم يقينا انه اذا لم يكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا (١) ولا معروضة له (٢) كما اشتهر من المثائين ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية فلم يصح كونها موجودة بوجه ، فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول. وايضا انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضة للآخر او وجودهما او عروضا لثالث غير صحيح اصلا فان العقل يحكم بامتناع ذلك . . . . » .

(١) اين برهان بر اصالت وجود بوجه من الوجوه قابل خدشه نمي باشد بعد از آخوند ملاصدرا جميع اهل تحقيق اين قبيل از تحقيقات را تلقى بقبول نموده اند و در استوارى اين تحقيقات همين بس كه جميع اعلام بعد از آخوند طريقت اورا بر جميع طرق فلسفى ترجيح دادند .

(٢) ظاهر كلمات مثائين اين است كه تركيب وجود و ماهيت را انضمامي ميدانند آنها باعتبار خارج بر خلاف مذهب تحقيق كه مختار آخوند ملاصدرا است آخوند همان طورى كه بيان شد تركيب وجود و ماهيت را اتحادى ميدانند اهل عرفان قائلند كه ماهيت وعين ثابت از عوارض و طوارى حقيقت وجود است .

من و تو عارض ذات وجوديم      مشبكهائى مرآت شهوديم

خلاصه کلام آنکه آنچه که بالذات طرد عدم از ماهیات می‌نماید و تاماهیت بآن حقیقت ملتجی نشود منشا آثار نمی‌گردد حقیقت وجود است که بحسب نفس ذات نقیض عدم است و ماهیت مفهوم غیر متحصلی است که باعتبار وجود خارجی یا موجود است و یا معدوم و باعتبار مفهوم نه باوجود نقیض است و نه باعدم بلکه لاقتضا نسبت بوجود و عدم می‌باشد .

حیثیت مکتسبه از جاعل اگر بالذات باعدم نقیض است از سنخ ماهیات نمی‌باشد چنین حقیقتی همان وجود خاص مفاض از حق خواهد بود ماهیت بوجه من الوجوه انتساب بجاعل ندارد و طرف اضافه بحق نیز نمی‌باشد فی نفسها «همانطوریکه نه موجود است و نه معدوم» نه مجعول است نه لامجعول نه واحد است و نه کثیر اتصاف ماهیت بوحدت و کثرت و وجود و عدم و مجعولیت و جاعلیت بالعرض و المجاز است نه بالذات لذا صدرالحکما در مشاعر (۱) و اسفار و برخی دیگر از کتب خود گفته است :

( ۶ )

«مـ ... و ما قیل من انّ موجودیة الاشیاء (۲) بائتسابها الی الواجب الوجود فکلام لا تحصیل فیہ؛ لأن الوجود للماهیة لیس کالنشوة لاولاد حیث یتصفون بها لأجل اتسابهم الی شخص واحد وذلك لأن حصول النسبة بعد وجود المنتسبین واتصافها بالوجود لیس الا نفس وجودها (۳) ...» .

(۱) چاپ مشهد ۱۳۴۲ هـ ش ص ۵۴، ۵۵

(۲) این قائل چون ملاک اضافه حق باشیاء و اتساب حقایق را بحق باضافه اشراقیه نمیداند مناقشات حکیم غلامه باو وارد می‌شود .

مراد نفی اضافه اعتباری مقولی است از حق تعالی، اضافه مقولیه از امور اعتباریه و از سنخ ماهیات است .

(۳) چون اضافه اشراقیه نفس وجود است آنچه که از حق افاضه می‌شود بحکم قاعده « الواحد » وجودی واحد بوحدت اطلاقی است که از آن بفیض منبسط و حق مخلوق به

شیخ اشراقی و سایر فائلان باصالت ماهیت مناقشاتی بر اصالت وجود نموده‌اند که این مناقشات را متاخرین قبول نموده بودند و بنظر آنها اشکالات لاینحلی آمده‌است ملاصدرا از آن مناقشات که در کتب شیخ اشراق مذکور است جواب داده‌است (۱) .

## ( ۷ )

«المشعر الرابع فی دفع شکوک آوردت علی عینة الوجود ....»

ان للمحجوبین عن مشاهدة نور الوجود الفاض علی کل ممکن موجود والجاحدین لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة علی کل ماهیة امکانیة ؛ حجباً قویة و حجباً وهیة، کشفناها وازحنا ظلمتها، وفککنا عقدتها، و حللنا اشکالها باذن الله الحکیم وهی هذه :

سؤال : ان الوجود لو کان حاصلًا فی الأعیان لکان موجودًا و له ایضاً

وجود ولوجوده وجود الی غیر النّهایة .

چون نظر ما نقل منتخبانی از تحقیقات عالیة ملاصدراست اشکالات و مناقشات شیخ اشراق را نقل نمیکنیم اگر کسی بخواهد بنحو تفصیل مناقشات و شکوک شیخ اشراق و دیگران را بر اصالت وجود مطالعه نماید مراجعه نماید بحواشی و تعالیق نگارنده بر شرح مشاعر محقق لاهیجی ملا محمد جعفر (۲) .

←

تعبیر نموده‌اند این وجود باعتبار اضافه بهامیات و سریان در اعیان عین وجودات خاصه و اعیان ثابته است این همان ارتباط عرفانی و اضافه اشراقی است که عرفا از آن تعبیر بوجود مجازی عرفانی نموده‌اند .

(۱) ملاصدرا در مشاعر و تعلیقات بر حکمة الإشراق این مناقشات را منظم‌تر از سایر مسفورات خود نقل نموده و جواب داده‌است .

(۲) مادر این حواشی جمیع اقوال متاخرین تابعان ملاصدرا را در وجود و مباحث مربوط

بآن نقل نموده‌ایم . شرح مشاعر ط مشهد ۱۳۴۲ هـ ش ص ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷ .

از این قبیل مناقشات میتوان بسهولة جواب داد شیخ اشراق حق اول و عقول طولی و عرضی و نفوس کامله را وجودی صرف میدانند (۱) و صفات کمالیه حق و عقول را عین ذات آنها میدانند این اشکال بر خود او در این موارد وارد میباشد مگر ملاحظه جواب میدهد:

( ۸ )

م- جواب : ان ارید بالموجود ما یقوم به الوجود فهو متمتع اذلاشی  
فی العالم موجود بهذا المعنی لا الماهیة ولا الوجود .

اما الماهیة فلما اشرنا الیه من ان لا قیام للوجود بها ، و اما الوجود  
فلا متمتع ان یقوم الشیء بنفسه والتلازم باطل و کذا الملزوم ... »

آخوند ملاحظه بوجه متعدّد از این اشکالات جواب داده است نگارنده کلمات این حکیم را شرح نموده ام، برخی از اشکالات شیخ مقتول مبتنی بر زیادتی وجود بر ماهیت بحسب وجود خارجیست چون از جماعتی از حکماء مشاء «قدس الله ارواحهم» اصالت وجود و تباین حقایق وجودیه و زیادت وجود بر ماهیت آن هم زیادت خارجی نقل شده است شیخ شهید اکثر اشکالات بر اصالت وجود را از این طریق وارد نموده است . در حالتی که بنا بر اصالت وجود ، وجود عین ماهیت است در خارج و زائد بر آن است در موطن عقل آنهم باعتبار تجزیه و تحلیل ذهنی و تعمل عقلی از برای روشن شدن این مطلب و بیان (۲) مرام این فیلسوف تحریر گفته میشود .

(۱) مشتقات مفهوماً ترکیب ندارند موجود بمعنی «ماله الوجود» که ملازم با زیادتی وجود بر ذاتی موصوف بوجود نمیباشد بفرض آنکه مشتق مرکب باشد این ترکیب، ترکیب بحسب مفهوم آنهم بحسب مدلول لفظ و تفاهم عرف است در مباحث عقلی متابعت از عرف معنی ندارد این نوع استدلال در مباحث عقلی بی جا است .

(۲) اکثر اشکالات و مناقشات مبتنی بر زیادت وجود باعتبار تقرر و تحقق خارجی با تحقیقاتی که در اثبات اتحاد خارجی و واقعی وجود با ماهیت بعمل آمده است؛ منحل میشود نظیر این مناقشه :



وجود دارای دو اعتبار و دو لحاظ است بعبارت واضحت وجود بر دو قسم است وجود مفهومی و مصدری و معنای عام بدیهی و وجود خاص خارجی و حقیقت عینی که وحدت حقیقت آن «سرخا» و یا «شخصاً» مختار اهل تحقیق از متاخرین است. از مفهوم بدیهی وجود تعبیر بوجود ظلالی و فرعی و غیر منشأ اثری نموده اند وجود باعتبار مفهوم از معانی مصدری انتزاعی اعتباری است وجود خاص خارجی معنوی و مصداق مفهوم عام بدیهی است.

قائلان باصالت ماهیت از برای وجود مفهومی و مصدری مصداق و حقیقت خارجی قائل نیستند و واقع را منحصر بماهیات متباینه یا غیر متباینه میدانند. صدرالحکما «رضی الله عنه و ارضاه و جعل الجنة مثواه» در کتاب مبدا و معاد گفته است: (۱)

( ۹ )

«م- مفهوم الوجود نفس التحقق والصيرورة في الأعيان او في الأذهان وهذا المفهوم العام البدیهی التصور عنواناً لحقیقة بسيطة نورية و هو أبسط من كل متصور واول كل تصور و هو متصور بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو اجلی منه

←

« ان كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة له؛ والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيلزم تقدم الوجود على الوجود ... »

« ... ان كان الوجود موجوداً فاما ان يتقدم على الماهية، او يتأخر او يكونان معاً فعلى الأول يلزم ان يكون حصوله مستقلاً دون الماهية فيلزم تقدم الصفة على موصوفها و تحققه بدونها و على الثاني يلزم ان يكون الماهية موجودة قبله فيلزم التسلسل . و على الثالث يلزم ان يكون الماهية موجودة معه لانه فلها وجود آخر فيلزم ما مر فبطالان التوالي باسرها مستلزم لبطالان المقدم ... » از آنچه که تحقیق شد از این قبیل مناقشات بخوبی جواب داده می شود .

(۱) کتاب المبدء والمعاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق صفحه ۷۰۶، کتاب الأسفار

ط ۱۲۸۲ هـ ق صفحه ۶، ۷، ۸ المظاهر الإلهية طبع مشهد ۱۳۴۱ هـ ش ص ۱۲ و سایر کتب

ملا صدرا .

لفرط ظهوره وبساطته فاذا ارید تصویره للغفلة عنه فائما یراد تصویره ذلك على سبيل التنبیه والاخطار بالبال فلا بأس بايراد اسماء مرادفة لاسمه في تعريفه كالثابت والحاصل وغير ذلك . ومفهوم معنى عام واحد مشترك بين الموجودات وحقيقته امر بسيط منبسط على الممكنات زايد في التصور على الماهیات ليس هو بجوهر في ذاته ولا عرض ولكن وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو مساوق للشيئية منقسم الى الذهني والخارجي متكرر بتكرر الموجودات ولا واسطة بينه وبين العدم ولا تمايز بين الأعدام ولا تأثير للمعدوم بما هو معدوم .... »

ملاصدرا وجود را در خارج عین ماهیت میداند و معتقد است که ماهیات ثبوت و تحقیق در هیچ نشاءیهی از نشئات غیر از ثبوت وجود ندارند ترکیب وجود با ماهیت ترکیب اتحادی است .

آنچه که صادر از حق میشود نفس وجود است از آنجائیکه وجود ممکنات اگر چه اکمل کائنات باشد در مرتبه وجود حق موجود نیست تساوی در رتبه و تکافؤ در مرتبه منافات باعلیّت و معلولیّت دارد هر وجود معلولی دارای حدّ و اندازه‌یهی است که از آن تعبیر بماهیت شده است خواجه طوسی حکیم قدوسی در شرح اشارات این معنی را با عبارتی صریح بیان نموده است صدرالحکما باین کلام بادیده تحسین نظر نموده است ، در کتاب اسفار از قائل (۱) به بعض الحافین

---

(۱) کتاب الاسفار الأربعة ط ۱۲۸۲ هـ صفحه ۱۲ همین اندازه در این مقام کافی است مقصود آنستکه وجود و ماهیت دارای اتحاد واقعی هستند لذا این مورد تخصصاً از قاعده فرعیه خارج است و قاعده فرعیه در مفاد «هلیت مرگبه» جاری است و در هلیات بنیطه جاری نمیباشد بهمین لحاظ اکثر اشکالات و مناقشات شیخ اشراقی و سایر قائلان بأصالت ماهیات اصلاً و از دنیماً وجود از عوارض تحلیلی ماهیات است نه عوارض خارجی فرق است بین عروض سفیدی و سایر أعراض نسبت بجسم و عروض فصل و جنس نسبت بیکدیگر و همچنین عروض وجود بماهیت و عروض زمان بحرکت زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت است

حول عرش التحقيق اسم برده است .

( ۱۰ )

م- قال بعض الحافین حول العرش التحقيق (شرح اشارات، ج ۱، ص ۲۶۰)

«انه اذا صدر عن المبدء وجود كان لذلك الوجود هویة مغایرة للأول ،  
ومفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذاهویة .

فاذن هاهنا امران معقولان : احدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى  
بالوجود . والثاني هو الهویة اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي  
من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدء الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن  
ماهية اصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ...»  
آخوند ملاصدرا «رفع الله درجته» در اثبات اصالت وجود از ناحیه  
جعل (۱) دلالتی ذکر نموده است :

(۱) یکی از مباحث مهم فلسفی مبحث جعل است .

جعل بر دو قسم است : جعل بسیط و جعل تألیفی . جعل بسیط ایجاد اصل حقیقت  
و جوهر ذات و وجود شیء است جعل تألیفی ایجاد عوارض و لوازم خارجی شیء و بالجمله  
گردانیدن شیء است شیء دیگر مثل ایجاد زید بصفه کاتب یا قائم .

جعل و ایجاد اصل وجود «زید» جعل بسیط و ایجاد عوارض و اتصاف ذات بصفته  
از صفات جعل ترکیبی است .

محل اختلاف بین اعلام در این مسأله آنستکه آیا جعل و ایجاد بنفس ماهیات  
تعلق می گیرد و یا اصل حقایق وجودیه مجعولند بالذات و یا مورد جعل همان اتصاف  
ماهیت بوجود و مجعول «صيرورة الماهية موجودة» است قول اخیر بیکي از دو قول دیگر  
برمی گردد کما لا يخفى على المبتدى فی الفلسفة .

نکته دقیقی که در این مسأله باید بیان شود آنستکه اگر وجودی دارای لازمی لاینفک  
بود بنحوی که جعل ملزوم همان جعل لازم بود آیا لازم احتیاج بجعل دارد یعنی تعدد

## (۱۱)

«م- فی ان الامر المجمعول بالذات من الجاعل والفائض من العلة هو الوجود، دون الماهیة وعلیه شولهدالأول انا نقول: لیس المجمعول بالذات هو المسمی بالماهیة كما ذهب اليه اتباع الرواقیین كالشیخ المقتول الشهورردی ومن تبعه ومنهم «العلامة الدوانی» ومن یحذو حذوه ولا صیرورة الماهیة موجودة كما اشتهر من المشائین ولا مفهوم الوجود بما هو موجود كما یراه السید المدقق .

بل الصادر بالذات والمجمعول بنفسه فی کل ماله جاعل هو نحو وجوده العینی جعلاً بسیطاً مقدساً عن كثرة استدعی مجمولاً ومجمعولاً الیه ... »  
از آنجائیکه نفس ذات ماهیت بما «هی هی» جز ذاتیات خود امری را واجد نمیباشد، در مرتبه ذات معرّاً از جمیع خصوصیات مربوط بامور خارج از ذات خود میباشد .

جمیع انحاء تعیّن و تشخیص از قبیل جاعلیت و مجعولیت و وحدت و تشخیص، تقدّم و تأخر .... بسلب بسیط تحصیلی از ذات ماهیت مسلوب است مجمول بالذات نمیشود از سنخ ماهیت باشد چون جعل همان ایجاد نفس حقایق خارجیه میباشد بهمین ملاحظه صدرالمحققین در نفی مجعولیت ماهیت گفته است:

## (۱۲)

«م-... اذ لو كانت الماهیة بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها مقومة به فی حد نفسها ومعناها بأن يكون الجاعل معتبراً فی قوام ذاتها بحيث

← این دو وجود با این وصف ملازم باتعدد جعل است یا نه ؟ حق آنستکه تعدد جعل تابع تعدد وجود است . در این مقام تحقیقاتی شده است که نگارنده در حواشی و تعلیقات خود مفصل متعرض کلمات محققان شده ام .

لا يمكن تصورها بدونها وليس كذلك فانا قد تصور كثيرًا من الماهيات بحدودها ولم نعلم انها هل هي حاصلة بعد ام لا فضلًا عن حصول فاعلها اذ لا دلالة لها على غيرها (۱) .

ومن الماهيات الموجودة ما نتصورها و نأخذها من حيث هي مع قطع النظر عما سواها اذ هي بهذا الاعتبار ليست الا نفسها .

فلو كانت هي في حد نفسها مجمولة متقومة بالعلّة مفتقرة اليها افتقارًا قواميًا؛ لم تكن بحيث يمكن اخذها مجرّدة عما سواها ولا كونها مأخوذة من حيث «هي هي» كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه و مقوماته؛ فاذن اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هو هي بل غيرها . فاذن المجمعول ليس الا وجود الشيء جعلًا بسيطًا دون الماهية الا بالعرض.»

همین اندازه در اصالت وجود کافی است اکنون می بردازیم بانتخاب کلمات آخوند ملا صدرا در وحدت وجود بهر دو معنی «وحدت شخصی» بنابر مشرب آهّل توحید و «وحدت سینخی» بنابر مسّلك فهلویون؛ و قائلان بوحّد حقیقت نور «علی مایراه الشیخ الاشراقی» که مکلّاصدرا بفلسفه خود آن را منطبق مینماید در کتاب مشاعر گوید:

(۱۳)

«م- فی ان الوجود (۲) بالحقیقة هو الواحد الحق المتعال فكل ما سواها «بما هو مأخوذ بنفسه» هالك دون وجهه الكريم .

لما علمت ان الماهيات لا تأصل لها في الكون وان الجاعل التام بنفس

(۱) کتاب اسفار جاب سنگی طهران ۱۳۸۲ هـ ق المجلد الاول صفحه ۲۲۰ .

کتاب الشواهد انتشارات دانشگاه مشهد ۱۳۸۶ هـ ق صفحه ۱۹، ۲۰، ۲۱ .

کتاب المشاعر چاپ مشهد ۱۳۴۳ هـ ش

(۲) در بعضی از نسخه ها «فی ان الموجود بالحقیقة . . .» .

وجوده جاعل" وان المجمعول ليس الا نحواً من الوجود وانه بنفسه مجمعول لا بصفة زائدة والا لكان المجمعول تلك الصفة ، فالمجمعول مجمعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجمعولاً، شيء" واحد من غير تغاير حيثية، كما ان الجاعل ، جاعل" بالذات بالمعنى المذكور .

فاذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلّة ، علّة بذاتها والمعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر ان المجمعولية والجاعلية انما يكونان بين الوجودات لا بين الماهيات، لأنّها امور ذهنية ينتزع بنحو من انحاء الوجودات. فثبت و تحقّق ان السمتى بالمجمعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهويّة علته الموجدة ايّاه ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهويّة من هويّة موجدته حتى يكون عنده هويتان مستقلتان فى الاشارة العقلية احديهما مستفيضة والاخرى مفيضة نعم له ان يتصور ماهية المعلول شيئاً غير العلّة .

وقد علمت ان المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول ، بل وجوده فظهر ان وجود المعلول فى حدّ نفسه ناقص الهوية، مرتبطة الذات بموجدته تعلقى الكون به . فكل وجود سوى الحق الواحد (١) لمعة من لمعات ذاته و وجه من وجوهه ؛ وان لجميع الموجودات اصلاً واحداً هو محقّق الحقايق و مشيئة الأشياء ومذوت الذوات فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو النور والباقي سطوعه وهو الأصل وما عداه ظهوراته وتجلياته (٢) «وهو الأول والآخِر والظاهر والباطن» (٣)

(١) سوى الواحد الحق . . . د ط

(٢) شرح مشاعر لنگرودى ١٣٨٢ هـ ص ٢٢٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٣) حقيقت وجود «بما هي هي» باقطن لحاظ از جميع اعتبارات يعنى مقام صرافت

وجود امکانی نفس ارتباط و تعلق بغير است وجود ربطی ارتباط بغير مأخوذ در مقام ذات آن میباشد ربط الشیء لیس بشیء، حقیقی و وجود حقیقی واحداست و تکرر ندارد و حقیقت وجود فقط بحق اول صادق است .  
 حقایق ممکنه با قطع نظر از تجلیات حق باطل الذاتند و چون نفس تجلی حقند استقلال ندارند و محکوم بحکمی نیستند هر کمالی را که بآنها استناد دهیم در واقع بحق اول استناد داده ایم . حق تعالی اصل واحد مقوم و جهت وحدت تامه بین کثراتست لذا اول و آخر و ظاهر و باطن حقیقی اوست .  
 وحدت وجود بمعنایی که ذکر شد غیر از اتحاد و حلول منسوب بجهال صوفیه میباشد لذا در مشاعر گفته است :

( ۱۴ )

«م- تنبيه... اياك و ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات وتوهم؛  
 ان نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما هي هيات ان هذا يقتضي الاثنينية في اصل الوجود (۱) .

و عندما طلع شمس الحقيقة و سطع نورها النافذ في اقطار الممكنات المنبسطة على هياكل الماهيات ظهر و انكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأناً من شئون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الأنوار .  
 فما وضعناه اولاً بحسب النظر الجليل من ان في الوجود علّة و معلولاً ؛

وجود بدون ملاحظه تعینی از تعینات واجب است چون نفس طبیعت اطلاقیه مع قطع النظر عن جمیع الإعتبارات منشأ انتراع مفهوم وجود است بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات «تعلیلی و تقییدی» طریان و عروض عدم نسبت بنفس حقیقت وجود بالذات ممتنع است پس اصل وجود واجب بالذات است .

(۱) رجوع شود به : شرح مشاعر محقق لاهیجی ط مشهد باحواشی و تعلیقات نگارنده

ادی بنا اخیراً من جهة السلوك العلمی والنسك العقلي : الى ان المسمى بالعلة هو الأصل والمعلول شأن من شأنه (۱)....» .

حلول متفرع بر دو وجود است چون در عبارات برخی از اهل عرفان مسطور است که حق موصوف و خلق صفت است از این قبیل عبارات برخی از غیر اهل اصطلاح معنی حلول فهمیده اند در حالیکه حلول متفرع بر دو بودن میباشد برای آنکه وحدت حق وحدت اطلاقی سَمی محیط بجمع موجودات است کافّة وحدات محاط این وحدت حقه اند ، بسیط حقیقی آنستکه همه حقایق سنخ خود را واجد باشد متأصل بالاصالة و شیء، بتمام حقیقت شیئیت حق اول جلت عظمت می باشد . از اهل عصمت وارد شده است «انه تعالی شیء، لا کالاشیاء و انه شیء، بحقیقة الشیئية» این فرموده موافق است با قول اساطین فن «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» . در کتاب شواهد (۲) ربوبیه در بیان وحدت وجود و تقریر مسلک اهل عرفان و تحریر وجوه جمع بین وحدت وجود مختار فهلویون که بوحدت سنخی قائلند و ممشای اهل عرفان و سلوک که بوحدت شخصی قائلند گفته است :

( ۱۵ )

«الإشراق الحاديعشر في ان الوجود الواجب الواحد الحق وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم العلية والمعلولة عندنا لا يكونان الا بنفس الوجود لما ستعلم ان الماهيات لا تأصل لها في الكون حسبما وقعت اليه الاشارة والجاعل التام بنفس ذاته جاعل»، والمجموع انما هو وجود الشيء لاصنة من صفاته والا لكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل، فالجعل هو ابداع هوية الشيء وذاته التي هي نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهيته. فاذا تمهد هذا فنقول: كل ما هو

(۱) فی بعض النسخ : و طور من اطواره فرجت العلیة الى تطور المبدء، باطواره .

(۲) طبع مشهد ۱۳۸۷ هـ ق از انتشارات دانشگاه با تعلیقات حکیم سبزواری ، مقدمه و

حواشی و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی صفحه ۴۹ ، ۵۰ .



معلول لفاعل فهو في ذاته متعلق و مرتبط به فيجب ان يكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلق والارتباط به والا فلو كانت له حقيقة غير التعلق والارتباط بالغير؛ ويكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلا يكون ما فرضناه مجعولا، بل [غيره] فيكون ذلك الغير مرتبطا له؛ ويكون هذا المفروض مستقل الهوية ومستغنى الحقيقة عن السبب الفاعل وهو خرق الفرض... فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهويته علته المفوضة اياه ولا يكون للعقل ان يشير الى شيء منفصل الهوية عن هويته موجوده حتى يكون هناك هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية، احديهما مفوضة والاخرى مفاضة اي موصوفة بهذه الصفة...

فاذا ثبت تنامي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر ان لجميع الوجودات اصلا واحدا ذاته بذاته فياض للموجودات وبحقيقته محقق للحقايق و بسطوع نوره منور للسموات والارض فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسمائه ونموته وهو الأصل وماسواه اطواره وفروعه «كل شيء هالك الا وجهه» لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وفي الأسماء الالهية «يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو...»

صدر الحكماء «قد سر سره» از طریق متعدد بوحده وجود استدلال نموده است.

در بعضی از موارد از طریق قاعده «بسيط الحقيقة كل الاشياء» و اینکه حق اول چون صرف الوجود است و وجود صرف جامع جمیع کمالات وجودی و حاوی کائنات اسماء حسنی و صفات علیا، و محیط بجمیع مظاهر و اعیان میباشد

بوحدته جمیع اشیا است .

در برخی از موارد از طریق سنخیت بین علت و معلول استدلال نموده است  
سنخیت بین مفیض و مفاض و اینکه معلول قبل از وجود خارجی باید در مرتبه  
وجود علت وجودی اعلی و اتم باشد تا بهمین مناسبت از علت صادر شود  
معالیل امکانیه بنحو وحدت و صرافت در وجود واحد حق موجودند و حق  
بوحدته متجلی در حقایق امکانیه است ، این همان انطواء کثرت در وحدت و  
ظهور وحدت در کثرتی است که مصطلح اهل عرفان میباشد .  
درشواهد ربوبیه (۱) گوید :

( ۱۶ )

«الإشراق العاشر: فی انه جلّ اسمه کل الوجود .

قول اجمالی : کل بسیط الحقیقة من جمیع الوجوه فهو بوحدته کل الأشياء  
و الا لکان ذاته متحصّل القوام من هویة امر و لاهویة امر ولو فی العقل .  
قول " تفصیلی " : اذا قلنا الانسان یسلب عنه الفرس او الفرسية، فلیس هو  
من حیث هو انسان لافرس و الا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلباً بحثاً بل  
سلب نحو من الوجود؛ فکل مصداق لایجاب سلب المحمول عنه لایکون الا  
مرکباً فان لك ان تحضر فی الذهن صورته و صورة ذلك المحمول مواطاة او  
اشتقاقاً، فتقایس بینهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشیء هو هو غیر ما به  
یصدق علیه انه لیس بکاتب فلا یكون صورة زید بماهی صورة زید لیس بکاتب  
والا لکان زید من حیث هو زید عدماً بحثاً بل لا بدّ و ان یكون موضوع هذه

(۱) شواهد ط ۱۳۸۶ هج از انتشارات دانشگاه مشهد صفحه ۴۷ ، ۴۸ کتاب الأسفار

ط سنگی ۱۲۸۲ هج . کتاب المشاعر باشرح حکیم لاهیجی ط مشهد ۱۳۸۳ ه ش صفحه ۲۸۶  
ملاصدرا این قاعده را در جمیع کتب و مسفورات خود ذکر نموده است .

القضية مركباً من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء آخر؛ الا ان يكون فيه تركيب من فعل وقوة ولو في العقل بمحض تحليله الى ماهية وجود وامكان وجوب وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبه كثرة اصلاً فلا يسلب عنه شيء من الأشياء فهو تمام كل شيء وكمالها فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الأشياء لأنه تمامها وتمام الشيء احق به واؤكد له من نفسه واليه الإشارة في قوله: «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» وقوله: «وما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» ...

فهو بوحدايته كل الأشياء وليس هو شيئاً من الأشياء لأن وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد بل وحدة حقيقية لا مكافئ لها في الوجود ولهذا «كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفاراً...

دلیل بر وحدت وجود از ناحیه تلازم علت و معلول و وجود سنخیت بین این دو در کتب عرفا و حکما مسطور میباشد .

معلول از لوازم خارجی وجود علت و علت مفیض وجود بنفس ذات خود مبدء ظهور و تحقق خارجی معلول است معلول تام قبل از وجود خارجی مخصوص بخود باید در صریح وجود علت موجود باشد که بدین مناسبت صدور آن از معلول حتمی و واجب باشد از این تعین بوجوب سابق در لسان اهل حکمت تعبیر شده است چه آنکه هر معلول امکانی محفوف بدو وجوبست وجوب سابق و وجوب لاحق ، وجوب لاحق ضرورت لازم وجود خارجی معلولست از تعین سابق بر وجود خارجی معلول بسنخیت و از لزوم تعین سابق تعبیر بلزوم سنخیت نموده اند . «کل موجود، ففعله مثل طبیعته» هر موجودی که طبیعت آن بسیط باشد

نتیجهٔ فعل آن موجود بسیط خواهد بود «فعل الله فی کل شیءٍ افاضة الخیر الوجودی؛ والفعل المتجدد لا یصدر الا عن فاعل متجدد ...»  
وجود ذهنی و ظهور ظنی

( ۱ )

یکی از مباحث مهم فلسفه که تحقیقات عالیّه آخوند «ملاصدرا» در آن ممتاز از بیانات دیگرانست مبحث وجود ذهنی و ظهور ظنی است صدرالحکما طبق تحقیقاتی که درمسأله وجود و علم و مبحث حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول و تجرد برزخی خیال و اتحاد نفس با عقل فعال و خلاقیت نفس نسبت به صور ادراکیه و غیر اینها از غوامض فلسفه و عرفان نموده است بحث وجود ذهنی را بهتر و کاملتر از دیگران بیان نموده و از عهدهٔ جواب اشکالات بر این مسأله برآمده است در کتاب اسفار این مبحث را باین نحو طرح فرموده است :

«المنهج الثالث فی الاشارة الی نشأة اخرى للوجود غیر هذا المشهود وما

ینوط به وفيه فصول :

فصل فی اثبات الوجود الذهنی والظهور الظنی... قد اتفقت السنة الحکماء

خلافاً لشرذمة من الظاهرين على انّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والمكتشف لكل واحد من الناس وجوداً وظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهنی الذی مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية (۱) .

تمهید : انا قبل ان نخوض فی اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها

وفيها تمهید لك مقدمتين

الأولى هی ان للمكنات كما علمت ماهیة و وجوداً وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان تكون من المذعنين له ان اخذت الفطانة بيدك ان اثر الفاعل وما یترتب عليه اولاً وبالذات لیس الا نحواً من انحاء وجود الشیء لا

ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل، لالوجوبها و شدة فعليتها، بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها و كثمنها والوجود قد مرّت الإشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفها، كمالات و نقصاً وكل ما كان الوجود اقوى واكمل؛ كانت الآثار المترتبة عليه اكثر (١) اذ الوجود بذاته مبداً للأثر؛ فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد انحاء "من الوجود والظهور واطوار" من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان للجوهر معنى واحداً وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة متبركاً عن الكون والفساد والتغير فعلاً ثابتاً كالعقول الفعالة المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفترقاً الى المادة مقترناً بها منفعلاً عن غيره متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصّور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر ويوجد طوراً آخر وجود اضعف من ذينك الصّنفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كالصّور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك .

والثانية ان الله تعالى خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصّور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيءٍ لشيءٍ ان يكون حالاً فيه وصفه، بل ربما يكون الشيء حاصلًا لشيءٍ من دون قيامه به بنحو

(١) كتاب الشواهد الربوبية ط مشهد ١٣٨٦ هـ انتشارات دانشگاه مشهد صفحه ٢٢ .

الحلول والوصفیه كما ان صور جميع الموجودات حاصلة للباری حصولاً اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم فی مباحث العلم وليس قيامه به تعالى قياماً حلولياً ناعياً وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باى نحو كان فهى مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته اولاً ومناط عالمية الشئ بالشئ حصول صورة ذلك الشئ له سواء كانت الصورة عين الشئ العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها امّا فيه و ذلك اذا كان الشئ قابلاً لها وامّا عنه و ذلك اذا كان فاعلاً لها فالحصول للشئ المجرد الذى هو عبارة عن العالمية اعم من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لبحصولات اخرى والا يتسلسل وذلك لأنّ البارى تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثلاً لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزّه عن المثل لاعتن المثل فخلق النفس الانسانية مثلاً له ذاتاً وصفاتاً وافعالاً ليكون معرفتها مرقاة لمعرفة مرقاة لمعرفة فاجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم و ارادة وحياة وسمع و بصر وجعلها ذات مملكة، شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت و عالم القدرة و معدن العظمة والسّطوة فهى ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة فى مراتب النزول ... »

بمقيدة صدر الحكماء صور علمى اعراض قائم بنفس وازمقوله كيف نفسانى نميباشد بلکه صور علمى مخلوق صادر از نفس و نفس ناطقه خلاق صور علميه

است و قوای ادراکی نفس اعم از عاقله و متخیله و متوهمه و حس مشترک بفاعل  
اشبه از قابلیت .

محققانی که علم را از کیفیات نفسانیه میدانند مواجه با اشکالات و مناقشاتی  
می‌شوند که چه‌بسا از دفع آنها عاجزند و از برای فرار از اشکالات عویصه هریک  
از محققان مسلك خاصی را اختیار نموده‌اند .

برخی از دلائل وجود ذهنی که برای اثبات وجود نشأه علمی و ظهور ظلی  
و بعضی از جوابهائی از اشکالات وجود ذهنی داده شده‌است و ملاصدرا در کتب  
خود تقریر نموده‌است از قرار زیر است :

## (۲)

### فصل: فی تقریر الحجج فی اثباته و هی من طرق :

الطريقة الأولى انا قد تصور المعدوم الخارجی بل الممتنع كترك الباری  
واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات  
وتتميز معدومات الصِّرف (۱) متمنع ضرورة فله نحو من الوجود واذ ليس فی الخارج  
فضاً (۲) وبياناً (۳) فهو فی الذهن ...

الطريقة الثانية انا نحكم على اشیاء لا وجود لها فی الخارج اصلاً باحكام  
ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا تقتصر فی الحكم على ما  
وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع افراد المحققة والمقدرة مثل قولنا :  
كل عنقا طائر و كل مثل فان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين و صدق الحكم  
الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الفريزة الانسانية واذ لا يكفي فی  
هذا الحكم الوجود العيني للموضوع ؛ علمنا ان له وجوداً آخر هو الوجود الذهني

(۱) لأن التميز امر وجودی بامر وجودی .

(۲) فی الممكن . (۳) ای برهاناً فی الممتنع .

هذا ما قرأه .

بنا برمدالیل دلائل وجود ذهنی اشیاء و ماهیات باید بحقائقها در ذهن انسانی و نفس ناطقه حاصل شوند، نفس در مقام تعقل حقایق جوهریه بنابر انحفاظ ذات و ذاتیات در جمیع انحاء وجودات مدرک نفس باید جوهر باشد از طرفی چون حکما علم را از مقوله کیف میدانند باید صور جوهری هم جوهر باشند هم عرض معنای جوهر و مفهوم آن ملازم با استغناء آن در وجود از محل است و عرض مطلقا قائم بغیر است لازم میآید یک وجود مستغنی از محل و محتاج بمحل باشد از این اشکال برخی جواب داده‌اند و گفته‌اند عرض از عروض است و جنس از برای حقایق عرضی نیست اشکال ندارد یک شیء بحسب وجود حلولی عرض و باعتبار معنا جوهر باشد . صدر المتألهین از اشکالات وجود ذهنی بطریقه (۱) خود و بطریق قوم و فلسفه مرسوم قبل از خود جواب داده است.

اشکالات اساسی وجود ذهنی بنابتقریر ملاصدرا و حل اشکالات بنابر طریقه خود او در وجود ذهنی از قرار زیر است : (در حاشیه شفا در تعلیق بر قول شیخ باب اعراض) : « اما العلم (۲) فان فيه شبهة .. »

(۱) اشکال عمده وجود ذهنی دو چیز بود: یکی داشتن یک حقیقت دو جنس متباین و دیگر صدق جوهر و عرض بر شیء واحد . این اشکال آخر را مهم نموده‌اند چون علم عرض و عرض مشتق از عروض است میشود یک شیء واحد بالذات جوهر و باعتباری عرض باشد . در حالتی که مناط هر دو اشکال یکی است و با مبانی شیخ و دیگران قابل حل نیست .

(۲) اصل شبهه را شیخ رئیس در الهیات شفا (چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ هـ ق صفحه ۴۵۱) بسبب فلسفه خود تقریر کرده و جواب داده است . اگر کسی بین جواب شیخ و ملا صدرا مقایسه نماید می‌فهمد چه اندازه ملاصدرا در این مباحث از شیخ قوی‌تر است و در طول این مدت فلسفه اسلامی چقدر رشد نموده است و صدر المتألهین چه اندازه احاطه بر افکار داشته است و در مقابل قوت و قدرت فکر او هیچ عیبیه‌ی تاب مقاومت ندارد .

شیخ مشائیة اسلام فرماید :

« اما العلم، فان فيه شبهة، وذلك لأن لقائل ان يقول: ان العلم هو المكتسب من صور



گفته است (١) :

( ٣ )

« قد علمت ان للأشياء (اي الماهيات) وجوداً في الخارج ، به يترتب آثارها و احكامها ؛ و وجوداً في الذهن ؛ لا يترتب به عليها آثارها و احكامها .  
والعلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول ماهياتها عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية ، والعلم بكل ماهية يكون عين تلك الماهية و بكل مقولة يكون عين تلك المقولة .

فالعلم بالجواهر ، جوهر ، كما ان العلم بالأعراض ، اعراض ” وحينئذ يشكل :  
كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية .  
ولأجل صعوبة هذا الاشكال ؛ انكر بعضهم الوجود الذهني للأشياء وجعل

←  
الموجودات ؛ مجردة عن موادها ، وهى صور جواهر واعراض ، فان كانت صور الاعراض ، اعراضاً ، فصور الجواهر كيف يكون اعراضاً ، فان الجوهر لذاته جوهر ، فماهيته لا يكون فى موضوع البتة ، فماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها ؛ او نسبت لها الى الوجود الخارجى فنقول : ان ” ماهية الجوهر بمعنى انه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة ، لأنها شأنها ان تكون موجودة فى الأعيان لا فى موضوع اى ان هذه الماهية هى المعقولة عن امر وجوده فى الأعيان ان يكون لافى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة وليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر اى ليس حد الجواهر انه فى العقل لافى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل اولم يكن فان وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع .

(١) تعليقات صدر الحكماء برشفا صفحة ١٢٦ بانضمام شفا طبع سنكى .

رسالة المسائل القدسية ملاحضات نسخة خطى ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .

بعضهم (۱) کالامام الرازی العلم مجرد الاضافة التی بین العالم والمعلوم (۲) .  
 وبعض اجلّة المتأخّرين، انکر کون العلم کیفیّة نفسانیّة بل جملة امر  
 ذهنیاً فقط من مقولة المعلومات، وان العلم بكل مقولة لیس شیئاً سوى تلك  
 المقولة من غیر ان یكون له وجود فی نفسه (۳) و جعل السيد السند والصّدر  
 الأمجد؛ الصور العلمیّة الحصولیّة کلّها من مقولة کیف لا غیر (۴) .  
 وجعل الشارح الجدید للتجريد العلم عرضاً قائماً بالنفس والمعلوم شیئاً آخر  
 مغایراً له، حاصلّاً فی الذهن، غیر قائم به (۵) .  
 وکل هذه، ظنون فاسدة واوهام باطلة؛ قد نقضناها وتفصّلنا عنها وابطلناها  
 فی کتاب الأسفار .  
 ملاً صدرا «نضر الله وجهه» شبهات وجود ذهنی را از قرار زیر تقریر  
 نموده است (۶) .

- 
- (۱) یکی از آنهایی که علم و وجود ذهنی را بنحو حصول صورت انکار نموده اند، امام  
 فخر رازی است که علم را فقط اضافه بین عالم (نفس) و معلوم (شیء خارجی) میداند .  
 (۲) مراد او از معلوم، معلوم خارجی است؛ اگر معلوم ذهنی باشد اشکالات وارد است.  
 (۳) قائل این قول محقق دوانی ملا جلال (م) صاحب شرح هیاکل و مؤلف حواشی  
 تجرید است و در حواشی تجرید و رساله‌یی که بین او و معاصرش سید سند، مبادله شده است  
 چنین گفته است .  
 (۴) قائل این قول صدرالدین دشتکی شیرازی «قده» معروف بسید المدققین است.  
 (۵) شارح جدید ملا علی قوشچی است که اینک شارح قدیم شارح اصفهانی است  
 آخرین شرح تجرید که بر همه شروح از همه جهات ترجیح دارد شرح حکیم محقق ملا  
 عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۱ هـ ق) است .  
 (۶) چون این مسائل را در حواشی بر شفا منقح‌تر بیان کرده است از آنجا نقل شد .

## ( ۴ )

« تقرير هذه الشبهة: ان الحقايق الجوهرية بناءً على ان الجوهر جنس وذاتي لها (وقد تقرر انحفاظ الداتيات في نحوى الوجود الذهني والخارجي كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهني) يجب ان يكون جواهرًا اينما وجدت وغير حالة في موضوع (۱)، فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن وهو محل مستغن في وجوده عن الصور العلمية فالذي اجاب به الشيخ، منها. هو: ان ماهية الجواهر، جواهر، لان معنى الجوهر الذي صيروه جنسًا وجعلوه عنوانًا للمقولة؛ ليس هو الوجود من حيث هو موجود، مطلوباً عنه الموضوع، والا استحالة عدم شيء من الجواهر استحالة ذاتية (۲).

وكذا قولنا: الموجود بالفعل لا في موضوع؛ لا يصلح ان يكون رسمًا لازماً له، والا لكان كل من علم ان شيئاً كذا جوهر علم انه موجود، ولما امكن لنا تعقل جوهر وحصوله في ذهننا.

بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهية موجودة في العين؛ كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الأذهان او الى الأعيان وحلوله في العقل لا يبطل كون ماهية المقولة؛ ماهية شأنها ان يكون في الأعيان لا في موضوع...»

صدّر الحكماء و المتألهين در تقرير اشكال گردیدن شی، واحد (صورت علمیّه) متجنّس بدو جنس مختلف عالی چنین گفته است (۳):

«... يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة، فيلزم من تعقل-

(۱) في الأسفار: وغير حالة في موضوع اينما تحققت...

(۲) چون وجود اگر ذاتی جوهر باشد؛ باید جواهر واجب الوجود باشد در حالتی که جوهر ماهیت است و وجود مطلقاً خارج ارمایات می باشد و عرضی است نسبت بآنها

(۳) تعلیقات صدرالحکما بر کتاب شفا صفحه ۱۲۷ .

الجوهر ان يكون الصَّوْرَةُ العقلیَّةُ للجوهر جوهرًا وكیفًا وكذلك صورة الكَمِّ فی العقل كَمًّا وكیفًا وعلى هذا القیاس فی تعقُّل ما عدَّا الكیف فیلزَم اجتماع مقولتین فی ماهیة واحدة .

وفهذه الأجناس العالیة التّی هی ذاتیات للأنواع المندرجة تحتها؛ استحال تبدلها على حقیقة واحدة .

ملاصدرا در جواب شبهات (۱) وجود ذهنی طرّقی را مقرر فرموده و تحقیقات نفیسی نموده است که برخی از تحقیقات مخصوص بخود اوست و در ضمن بطریقه حکمای قبل از خود از شبهات جواب داده است جمیع این آجوبه از تأسیسات این حکیم نامدار و عارف عالی مقام است . ملاصدرا در رساله (المسائل القدسیّة) مباحث وجود ذهنی را بطریقه خود تقریر نموده است این رساله که ناتمام مانده است یکی از بهترین آثار ملاصدراست که تاکنون بطبع نرسیده است و نگارنده این کتاب را بهمین زودیاها بطبع میرساند .  
در کتاب «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیّة» گفته است: (۲)

### ( ۵ )

الاشراق الأول: فی الاشارة الى نشأت الوجود .

اعلم ان لماهیة واحدة انحاء " ثلاثة من الكون بعضها اقوی من بعض ، فالجوهریة مثلاً مفهوم واحد؛ یوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة والموضوع كالعقول الفعّالة على مراتبها ویوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة،

(۱) در وجود ذهنی اشکالات دیگری نیز وجود دارد که از ذکر همه آنها خودداری همه آنها خودداری میشود طرّقی را که برای حل شبهات این محقق عظیم بیان نموده است همه اشکالات را مرتفع خواهد نمود .

(۲) برخی از تحقیقات آخوند درشواهد وبخصوص کتاب اسفار بکلی اشکالات وجود ذهنی را غیر وارد مینماید .

مقترناً بها، منفعلات عن المضادات، متحرکاً وساکناً، کائناً و فاسداً، کالصُّور النوعیَّة والنُّفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها (۱).

و یوجد طور "آخر وجوداً غیر هذین، متوسطاً بین عالمین کالصُّور التي توهّمها الانسان (۲) «.

ملاصدرا از برای دفع کثیری از اشکالات وجود ذهنی در اسفار و شواهد و مفاتیح و المسائل القدسیَّة و ... مطلب تحقیقی مهمّی بیان کرده است و آن خلاقیّت نفس انسانی است نسبت بصور علمی اعم از صور عقلی و صور مثالی (۳) در کتاب (۲) «الشَّواهد» گفته است:

### (۶)

«الاشراق الثانی، فی الاشارة الى اصل يرتفع به کثیر" من الشبهة الواردة على الوجود الذهنی، وهو: ان الله خلق النفس الانسانیة بحيث یكون لها اقتدار" على ايجاد صور الأشياء فی عالمها، لأنّها من سنخ الملکوت و عالم القدرة و المانع من التأثير العینی؛ غلبة احکام التجسّم و تضاعف جهات الامکان و حیثیّات الأعداد و الملکات لصحبة المادة و علائقها.

(۱) شواهد چاپ مشهد از انتشارات دانشگاه ۱۳۴۶ هـ ش ص ۲۴.

(۲) این مقدمه را از برای اثبات اختلاف انحاء وجودات و اثبات تشکیک در امر واحد بیان کرده است که در تحقیق این معالّه بیاز نافع است.

(۳) بنابر این اصل اکثر اشکالات وجود ذهنی اصولاً وارد نیست چون تمام آن اشکالات مبتنی بود بر مختار قوم در وجود ذهنی آنها علم را از کیفیات نفسانی حال در جوهر نفس میدانند در حالتی که حلول انحصار بادیات و صور اجسام عالم کون و فساد دارد.

(۴) شواهد چاپ دانشگاه مشهد ۱۳۸۶ هـ ق صفحه ۶۵، ۶۶.

وكل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليها احكام الوجوب والتجرد والغناء؛  
يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل؛ بل حصولها فى نفسها هو بعينه حصولها  
لفاعلها المفيض لوجودها وهو الفاعل فى عرف الالهيين و اما الفاعل باصطلاح  
الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل الأعداد... وهو القابل اشبه منه بالفاعل  
فالنفس خلقت و ابدعت مثالا للبارى ذاتا وصفة و فعلا... فللنفس فى  
ذاتها مملكة شبيهة بمملكة بارءها مشتملة على امثلة الجواهر والأعراض المجردة  
والمادية...

فاذن وجود صور الأشياء للنفس وظهورها على هذا النحو الذى لا يظهر  
اثرها فى الحس الظاهر غالبا؛ يقال له الوجود ذهنى والظهور المثلالى .  
فليحفظ (١) بهذا كى ينفعك فى دفع الاشكالات الواردة فى حصول الأشياء  
فى النفس من لزوم صيرورة النفس عند تصور الحركة والحرارة والبرودة والكثرة  
والكفر؛ متحركة، حارة، باردة، كثيرة وكافرة وكذا لزوم اجتماع المتقابلين  
كالسلب والايجاب والمتضادين كالسواد والبياض فى موضع (٢) واحد وكلما  
هو من هذا القيل (٣)...

(١) فى نسخة آق : فاحتفظ بهذا ...

(٢) فى موضوع واحد... نسخ آق ، د .

(٣) اين يكى از تحقیقات اساسى در وجود ذهنى است عرفاى اسلامى نفس را خلاق  
صور ومعانى در صقع وجود آن ميدانند براين اصل فوائد بيشمارى در مباحث فلسفى و  
عرفانى مترتب است. مطلب مهم قابل توجه كه بر كثيرى از مدعيان تضلع در حكمت  
متعاليه مخفى مانده است آنستكه ملاصدرا و اتباع او از طرفى صور علمي را جهت فعليت  
و كمال اول از براى نفس ميدانند لذا معتقد است كه نفس در مقام عقل هيولانى ماده معقولات

اصل دیگری که تمهید آن در این مسأله لازم و کثیری از مشکلات وجود ذهنی و غیر آن را دفع می‌نماید و صدرالحکما در کتب خود آن را مقرر داشته

است و معقولات صور نفس می‌باشند و ملاك نیل بصورت عقلی همان تحول جوهری نفس و ارتحال آن از عالم ماده بعالم فعلیت و صورت است و نفس باعتبار همین تحوّل ذاتی بعلت اصلی خود پیوندد و با اصل خود متحد شود و اتحاد نفس با صورت علمی همان اتصال او بعالم عقل و اتحاد با عقل فعال است.

از طرف دیگر ملاصدرا و اتباع او گویند قیام صور عقلی به نفس قیام صدوری است و نفس خلاق صور قائم بخود است چه گونه می‌شود معلول متأخر از وجود علت جهت فعلیت علت و منشأ استکمال آن و سبب خروج آن از قوه بفعلیت گردد.

و نیز کلام ملاصدرا در نحوه ادراك کلیات مختلف است در بعضی از موارد تصور کلیه را شرح عقول مطلقه میدانند و صور را منعکس از عقول و در برخی از موارد معتقد است نفس کلیات و معقولات را بنحو رؤیت شیء از بعید «کرویه شیء» اوشبع عن بعید» میدانند در بعضی از مواضع ملاك ادراك را به اتحاد نفس با جوهر قدسی ملکوتی عقل و در مقام اتحاد کامل و فناء تام نفس در جوهر ملکوتی عقل که بوحده اطلاقیّه متصف است نفس را خلاق صور میدانند «العقل البسیط الإجمالی خلاق للصّور المفصّلة».

ما در سألۀ مبسوطی که در این باب تألیف کرده ایم کلمات ملاصدرا را از موارد مختلف کتب و آثار او نقل نموده ایم و مراد این حکیم محقق را بنحوی که هیچ اشکالی بر او وارد نیاید تقریر کرده ایم و گفته ایم که: نفس در همه مقامات و مراتب ادراك چه در اوائل آشنایی با صور کلی و چه در مقام فناء در عقل فعال و اتحاد با ارباب انواع يك نوع خلاقیت دارد چه آنکه در مقام انطباق صورت موجود در صقع نفس با شیء خارجی که معلوم بالعرض باشد نفس واجد صورتی است که قبلاً فاقد آن بوده است چون این صورت مجرد است و نسبت مجرد (صورت مثلاً) به مجرد (نفس مدرك) نسبت فاعلی است و صورت قیام صدوری باصل خود دارد نه قیام حلولی و حلول شأن مواد جسمانی است ناچار نفس فاعل مدركات خود می‌باشد ولی در برخی از احویان فاعلیت نفس مانند اصل وجود نفس و صورت قائم بآن ضعیف است و در همین هنگام فاعلیت نفس نسبت بصورت

است مسأله حمل و بیان اقسام اتحاد و موضوع وحدت و بیان فرق بین اقسام آن می‌باشد.

←

جزئی و مدرکات خیالی قوی است لذا در چنین مواردی نفس را نسبت بصور جزئی خلاق و نسبت بصور کلی مظهر دانسته‌اند و حال آنکه صورت کلی باید منبجس از باطن نفس باشد و قائم بآن قهرآ قیام صدوری است نه محلولی.

یکی از دانشمندان معاصر گویا بین دو عبارت موجود در کتب ملاصدرا که از طرفی نفس را ماده صور عقلی و از طرفی فاعل میدانند تهاوت و تناقض تصور کرده‌است و بر استاد علامه سید سادات اعظم الحکماء والفقهاء آقای آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «ادام الله تعالی علوه و مجده» ایراد کرده‌است که سید سند یعنی آقای قزوینی «روحیفده» چون گفته‌است صور عقلی، نفس ظهور نفسند و حالتی غیر از نفس اضافه و شائی غیر نفس ظهور و اتصال نسبت به نفس ندارند» مانند فخر رازی علم را از مقوله اضافه میدانند و اقماً این اشکال دور از انصاف و عاری از تدبیر است در حالتی که مراد استاد اعظم از اضافه، اضافه فاعلی اشراقی است نه اضافه مقولی مفهومی و این قول اختصاص به استاد علامه ندارد. آخوند ملاصدرا در اسفار و کتب دیگر خود تصریح کرده‌است که: صور عقلی شأن و ظهوری غیر از نفس ارتباط به قوه عاقله نفس ندارند حتی ملاصدرا تصریح کرده‌است که ظهور اشراقی نفس و تدللی عاقله بصور کلیه موجود در موطن نفس، عین ارتباط و نفس ربط به نفس است کالمعنی الحرفی و حکیم سبزواری در مقام تقریر کلام ملاصدرا اتحاد نفس را با صور در دو موطن قائل است موطن کثرت در وحدت و وحدت در کثرت در مقام وحدت در کثرت (باید متوجه بود که مورد تشاجر بین اعلام صور قائم به نفس است و ملاصدرا چون قیام حلولی را نسبت بصور ادراکی منکر است از اشکالات بخوبی جواب داده‌است) که قیام صور به نفس باشد باعتبار تنزل و ظهور فعلی نفس در مراتب صور ادراکی تصریح نموده‌است که صور، نفس اضافه و ارتباطند نسبت به نفس.

اما دفع منافات بین کلمات ملاصدرا و اعلام تابع او که صور عقلی را صورت تمامی

نفس و نفس را در مقام عقل هیولانی ماده عقلیات میدانند از این قرار است :

نفس در مقام ذات خود از آنجائی که هیکل توحید است و متصف بوحده اطلاقی

←



در کتاب شواهد گوید :

(۷)

«.... ثم يجب عليك ان تعلم: ان الوحدة المعتبرة في موضوع المتناقضين  
المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هي الوحدة

←

دارای قوس صعود و نزول و در مملکت وجود خود متصف بمقام نفس و عقل و دارای  
مراتب قلب و سر و واجد مرتبه خفی و اخفی است در مقام ادراک مدرکات چه جزئی و کلی  
ناچار بحسب وجود متحول بحرکت جوهری و انقلاب ذاتی است .

نفس ناطقه بواسطه مجاهدات علمی و مشاهده امور خارجی در مقام ادراک کلیات  
متحول بعالم عقل میشود و اتصال بصور عقلی پیدا می کند این اتصال که ملازم با اتحاد  
با عقل فعال است و در حقیقت سفری است از عالم محسوس بعالم عقل همان خروج ماده  
نفس است از مقام قوه بفعلیت و اتصاف باین فعلیت همان حصول صورت عقلی است در باطن  
نفس و ماده از راه این تحول بفعلیت میرسد این همان قوس صعودی و حرکت عروجی و  
معراج ترکیبی است که در کلمات عرفا باین معنا تصریحات و تلویحات و اشارات زیادی است  
و نفس باعتبار مشاهده عالم ماده و رجوع بعالم خود بعد از اتصال بعقل بدون تجافی از مقام  
شامخی که باعتبار اتحاد با عقل حاصل کرده است قهراً صورتی را که منبعث از مقام ذات  
اوست باخود در قوس نزول همراه دارد که بحقایق خارجی منطبق میشود خلاصیت یا مظهریت  
و مصدریت باین اعتبار است. صدر الحکماء مکرر باین معنا در کلمات خود با تقریری عالی  
اشاره و تصریح نموده است. چون صور حاصل در قوس نزولی نفس قیام صدوری به نفس  
دارند محلولی و هر معلولی نفس ارتباط و اضافه به نفس است شائی غیر از این مقام ندارد و  
نحوه وجود صور علمی نفس ارتباط به نفس است این اضافه، اضافه اشراقی است نه اضافه  
مقولی ماهوی. این است مراد استاد اعظم و حکیم بارع کامل آقامیرزا ابوالحسن قزوینی  
در مقام تقریر برهان تضایف در اتحاد عقل و عاقل و معقولات که فرموده است : «صورت  
علمیه مقامی (یعنی صورت قائم به نفس نه صورت مبده فعلیت نفس) غیر از وجود ارتباطی و  
اتصالی بجوهر نفس ندارد و وجود واقعی آن همان اضافه و اتصال است» اگر مراد استاد  
اضافه مقولی فخر رازی باشد اتصال معنا ندارد مگر نه آنست که اعلام فن حکمت حقایق خارجی

←

الجبمائیة الوضعیة دون العقلیة، والا ، لأوجب عند تعقلنا شیئا (۱) واحداً ،  
متصفاً بأمین متقابلین؛ التقابل المستحیل وليس كذلك (۲) .  
وهذا التخصیص الذی اصلناه وان كان امرأ غیر مشهور ولا منصوباً علیه

را نفس اضافه و عین ربط بحق اول میدانند این معنا در هر معلول مفاض از علت وجود دارد  
روی این میزان نمی شود گفت: همه حقایق وجودی از مقوله اضافه اند (چون اضافه  
اشارتی خارج از مقولات است) و باین معنا ملاصدرا تصریح نموده است و این حکم در صورت  
علمی که معلول و نفس که علت است جاری است دانشمند مؤلف کتاب «کاوش های فلسفی» اگر  
قدری تدبیر مینمودند دچار خطب باین بزرگی که هیچ با رجز خوانی های اول کتاب تناسب  
ندارد نمیشدند و به استاد اعظم اهانت نمی نمودند «این احترام العلماء» و میدانستند که معلول  
صادر از علت کمال جوهری نفس نمیشود تا مراد، از «للعقل» اتحاد باشد آنهم اتحاد ماده  
و صورت. در حالتی که مراد از اتحاد صورت قائم بنفس بقیام صدوری، اتحاد حقیقت و رقیقت است  
عدم توجه به مراد ملاصدرا و نرسیدن به اصل مسأله اتحاد عاقل و معقول و عدم تفرقه بین  
مقامات و مراتب نفس سبب شده است که مؤلف کاوشهای فلسفی در مقام اشکال بکلمات استاد  
علامه بگوید: «حتی این سخن حکما را که گفته اند: وجود صورت علمیه عین وجود آن  
برای عاقل است و مسلماً مرادشان از «للعقل» اتحاد با عاقل است نه ارتباط، ایشان بوجود  
رابط و اضافه تفسیر کرده است. گویانکه در ذیل کلام خود صورت عاقل را کمال جوهری  
نفس میداند و جوهر می گوید بر عهده معظم له است که این تناقض گوئی را در سخن خود  
اصلاح کند...» این تناقض گوئی را چرا دانشمند معاصر در کلام ملاصدرا ندیده است و  
کلام دیگر ملاصدرا را که اتحاد را در قوس صعود و خالیب را در قوس نزول می داند  
بدقت مطالعه نکرده است. گمان ندارم کسی که در این مسأله دچار حیرت باشد بتواند مسائل  
وجود ذهنی را خوب درک کند. حکیم سبزواری نیز بآنچه که استاد گفته است تصریح  
کرده و اتحاد را در دوسوطن ثابت نموده است (رجوع شود به کاوش های عقل نظری، چاپ  
دانشگاه تهران ص ۱۶۱) نگارنده در مقاله بی مبسوط موارد خلط و اشتباه مؤلف را بیان  
کرده ام. باین مقاله رجوع شود.

(۱) عند تعقلنا جسماً واحداً ... آ ق ۰ (۲) شواهد، چاپ دانشگاه مشهد صفحه ۲۸.

فی کلام اکابر الحکماء والمنطقیین، لکنه یلوح من اشاراتهم (۱) و رموزهم  
و یستفاد من آراء اهل الكشف (۲) والشهود ویؤدی الیه التعمق فی المقاصد العالیة  
کما سینکشف لك ان كنت من اهله فی تحقیق المثل الأفلاطونیة... (۳) .

در بیان و تقریر اصل دیگر چنین گفته است (۴):

« ... ان الحمل والاتحاد بین الشئین قد یكون ذاتیاً، مبناه: الاتحاد  
بینهما فی المفهوم والعنوان وقد یكون عرضیاً متعارفاً، معناه: الاتحاد بینهما فی  
الوجود؛ دون المفهوم سواء كان المحکوم علیه مفهوماً کلیاً، کما فی القضايا-  
الطبیعیة؛ او یكون افراداً، کما فی القضايا المتعارفة و هی اعم من ان یكون  
المحمول ذاتیاً للموضوع او عرضیاً فالحمل فی احدهما بالذات وفی الآخر  
بالعرض .

ثم انه قد یصدق معنى على نفسه باحد الحملین ویکذب عنها بالآخر

←

(۱) اعظم حکماء متأله و عرفای نامدار وحدت عقول و نفوس کامله را وحدت حقیقی  
وسمی میدانند و از عقول واسعه و نفوس کامله به: عقول کلی و نفوس کلیه تعبیر نموده اند.  
(۲) اهل عرفان حق این مطلب را ادا کرده اند و در مسفورات خود از وجود منبسط  
بوجود عام و کلی و مطلق و از حقیقت حق بوجود مطلق غاری از جمیع انحاء تعیّنات و از  
موجودات محدود بماهیت خصوصاً موجودات عالم ماده بوجود مقیّد و جزئی و خاص  
تعبیر نموده اند. لذا از اصل وجود بجامع مقابلات و متضادات تعبیر شده است .  
(۳) وحدت صور عقلیه، وحدت اطلاقی متحد با عقل فعال یا رب النوع انسانی است  
که جامع جمیع کثرات مادیه می باشد هر صورت عقلیه بلکه هر صورت مثالیّه باعتبار قوت  
وجود محیط بر جمیع موجودات عالم ماده می باشد .

(۴) شواهد چاپ مشهد صفحه ۲۹ . رساله المسائل القدسیة تألیف ملاصدرا نسخه  
خطی مجلس ص ۱۳. نگارنده، این رساله را با رساله متشابه القرآن و اجوبة المسائل که  
هر سه رساله از آثار عالی ملاصدراست بزودی در دسترس اهل تحقیق قرار می دهد .

ک مفهوم الجزئی والشخص والجنس والفصل والتلا مفهوم والتلاشي واجتماع  
المثلين واجتماع النقيضين وشريك الباري وعدم العدم واشباهها بل مفهوم الحركة  
والزمان والهيولى والاستعداد ونظائرها ولهذا اعتبر وافى شرائط التناقض وحدة  
اخرى من جملة الوحدات وهى وحدة الحمل فان كلاً من المذكورات يصدق  
على نفسه ويكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر .

وبهذا الأصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل ...» .

صدّر المتألهين بعد از تمهید مقدمات مذکور پرداخته است بدفع شبهات  
واردۀ بر وجود ذهنی و ظهور ظلی ، لذا گفته است : (۱)

### ( ۸ )

«... فى الهداية الى طريق دفع الشبهات من هذا الأصل وهو :

ان ما يستدعيه ادلة اثبات الوجود الذهنى للأشياء ، ليس الا ان للأشياء  
حصولاً عند الذهن بمعانيها وماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها ، والا لكان  
الوجود الذهنى بعينه وجوداً عينياً، فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا خلف  
فاذن مؤيدى الدلائل حضور معانى الأشياء فى اذهاننا فالحاضر من الجوهر  
مثلاً ماهيته لافرده والحاضر من الحيوان مفهومه، لا شخص منه .

وكما ان مفهوم الجوهر جنس عال لماتحته وليس فرداً لنفسه والا لكان مركباً  
من الجوهر وشيء آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهرأ مطلقاً؛ بل لا بُد  
ان يكون جوهرأ بأحد الحملين وعرضاً بالآخر فكذا الحال فى تصورنا الحيوان  
المطلق والانسان المطلق وغيرها من الحقايق .

فالحيوان، حيوان بأحد الحملين وليس بحيوان من الوجه الآخر والكاتب،  
كاتب من احد الوجهين وغير كاتب من الوجه الآخر .

(۱) كتاب «الشواهد» چاپ جدید انتشارات دانشگاه مشهد صفحه ۲۹، ۳۰ و رساله

فاجمل هذه القاعدة مقياساً في تعقل اي مفهوم يحصل من الوجودات  
العينية في ذهنك، ومن ارتكب القول بانه عند تصورنا الانسان يحصل في ذهننا  
جسم ذونمو و اعتداء، وحركة ارادية و ادراكات جزئية و كلية بمعنى انه يصدق  
عليه هذه المعاني و يحمل حملاً شاملاً صناعياً؛ فقد فارق بديهة العقل...» (۱)  
در مقام تخلص از اشکالات وجود ذهنی فرموده است :

(۹)

«.... في التخلّص عن لزوم كون شيء واحد جوهرًا وكيفًا عند تعقلنا  
الأنواع الجوهرية وذلك، لاختلاف نحوى الحمل فيه، فان صورة الانسان في  
العقل انسان ذهني وكيفية نفسانية (۲) .

ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجوهر و ذاته ، كما

(۱) آخوند «قدم» در حواشی شفا و در کتاب اسفار و مفاتیح و سایر آثار خود در  
جميع مسائل معضل بطرق مختلف مشی نموده و در این گیرودار علمی بین مبانی گاهی  
خلط شده است که ما در خلال این مباحث اشاره بآن خواهیم نمود .

در همین مسأله وجود ذهنی در حالی که بحل مشکل بنا بر ممشای قوم بحث می کند  
یک مرتبه عنان اختیار قلم از دستش خارج شده و برش اعلی پرواز می نماید .

(۲) قوم و جمهور اهل حکمت و محققان از اهل کلام که علم را کیفیت نفسانی میدانند،  
از اشکالات می توانند باین نحو که آخوند گفته است جواب دهند و بگویند: صورت علمیه و  
مفهوم ذهنی باعتبار مفهوم و حکایت از خارج یعنی باعتبار ظهور ظلی و مرآتیت جوهر است  
یعنی مفهوم جوهر در مفهوم انسان باعتبار جزئیت و در مفهوم خود جوهر بعنوان عینیت  
ماخوذ است این همان حمل اولی ذاتیست ولی باعتبار حلول در ذهن و وجود خاص خود  
عرض و کیف نفسانی است شاید مقصود واقعی شیخ رئیس هم از اینکه گفته است مفهوم انسان  
باعتبار مفهوم جوهر است یعنی این حقیقت در وجود خارجی قائم بذات است همین حمل اولی  
باشد این اصطلاح را قدما نداشته اند .

فعله بعض الفضلاء (۱) ولا یصح القول بـ : ان صور الجواهر فی الذهن ممّا یردق علیها مفهوم الجواهر بمعنی اذا وجدت فی الخارج كانت لا فی موضوع کیف وهذا الوجود الذی لها فی النفس هو ایضاً وجود خارجی اذا اعتبر فی ذاته من غیر اعتبار ما هو بحذاءه ولس الا فی موضوع، بل صورة الجواهر فی النفس ماهیة جوهر وهی فی نفسها فرد من مقولة کیف (۲) .

والسر فی ذلك ان کل ماهیة او معنی لشیء فهو تابع لنحو من الوجود یخصه و یرتب علیه آثاره المخصوصة و ماهیة الجواهر ماهیة امر وجوده لا فی الموضوع .

فکل وجود لیس فی موضوع تصدق علیه ماهیة الجواهر ویتحد به فی ظرف ذلك الوجود ولا یلزم ان یردق علی نفس ماهیة الجواهر المتحدة فی الذهن بوجود قائم بموضوع الذهنی ، معنی الجوهریة بالحمل الشایع اذ لیس هی بهذا الوجود بصفة ینتزع منها العقل معنی الجوهریة؛ بل هی بمعینها نفس معنی الجوهریة بالحمل الأولی

وهذا وان کان امراً غریباً حیث ان مفهوم المستغنی عن الموضوع لا یكون مستغنیاً عنه؛ الا ان الفحص والبرهان اوجباه .

(۱) مثل اینکه دوانی «ملاجلال» گفته است مفهوم انسان کلی ذهنی بالذات جوهر است وبالعرض عرض نفسانی و کیفیت ذهنی است .

(۲) تعریض است بر شیخ و دیگران که باین نحو از اشکال جواب گفته اند. قائل بشیخ نیز عاجز نیست که بگوید صورت ذهنی انسان که شیخ امر خارجی است (بنحو قضیه شرطیه) اگر وجود خارجی بخود بگیرد جوهر است و تحقق و فعلیت انسان و آثار مترتب از آن بوجود خارجی مترتب میشود نه ظهور ظلتی و تبعی آن انحاء وجودات هر گراز مقام خود تجافی نکنند

روی این تحقیقات نتیجه چنین گرفته می‌شود که مفاهیم و طبایع کلبه داخل در حیطه مقوله‌یی از مقولات و فرد مفهومی از مفاهیم جوهری یا عرضی واقع نمی‌شود هر معنی و مفهوم کلی تابع نحو وجود است لذا در مسفورات خود گفته است :

(۱۰)

«... انّ الطّبايع الكليّة (۱) من حيث كليتها و مقوليتها (۲) غير داخله تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اى وجود «حالة» او «ملكة» في النفس تصوير مظهرأ لها هي تحت مقولة الكيف .

فان قلت : اليس الجوهر مأخوذاً (۳) في طباع انواعه واجناسه وكذا الكمّ والوضع والاین في طبایع افرادها كما يقال : الانسان جوهر قابل الأبعاد ، ناطق والزمان كمّ متّصل غير قارّ والسّطح كمّ متّصل قارّ منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوّة الى الفعل . . . والهیولی جوهر بالقوّة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم محرق وغير ذلك من الأمور التي لها صفات ، تنافی صفات ما في العقل .

- 
- (۱) رجوع شود بکتاب «اسفار» ط گ ص ۵۰ مبحث وجود ذهنی و کتاب شواهد ط جدید ص ۳۰، ۳۱، ۳۲ و تعلیقات بر الهیات شفا ط گ ص ۱۲۸، ۱۲۹ .
- (۲) از حواشی شفا نقل شد. چون این قسمت در تعلیقات شفا مرتب‌تر و مقصّل‌تر از مواضع دیگر از آثار اوست از قرار معلوم تعلیقات بر کتاب شفای شیخ آخرین اثر فلسفی آخوند ملاصدراست چون از عرشیه هم در این جا مطلب نقل کرده است اگرچه تبیین این معنی هم کار مشکلی است چون ملاصدرا دائماً در آثار خود دست کاری می کرده است و بهمه کتابهای خود هم ارجاع می دهد .
- (۳) در جمیع آثار خود از جمله شواهد: «اليس الجوهر مأخوذاً في طبایع انواعه...» ضبط شده است .

وكذا اذا تمقلنا الاعدام والملكات والشرور والجهالات، مما لا صورة لها  
فى الأعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلته الوجود  
العقلى، بل هو نفس الوجود العقلى لهذه الأشياء و كيف يطابق العلم ، المعلوم ،  
ويتحد به .

قلنا فى جوابك يا اخا الحقيقة: ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً فى حد الانسان  
لا يوجب ان يكون هذا المجموع الذى هو حد الانسان فرداً للجوهر ولا يلزم  
ايضاً ان يكون شىء من اجزاء حده كقابل الأبعاد والحساس والناطق ، صادق  
على مجموع حده الذى هو عينه فى الخارج ولا ايضاً على بعض اجزاء حده  
نعم كل من الحد واجزائه يكون عين نفسه ومحمولاً عليه بالحمل الأول الى الذاتى  
وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه، لا يصير من جزئياته و انواعه و كذا  
باقى المقولات والمفاهيم. الا ترى ان مفهوم الجزئى واللامفهوم واللاممكن  
والهولى والحركة وغيرها، غير صادقة على انفسها بالحمل المتعارف؛ كذا مفهوم  
الجوهر ومفهوم الانسان والكم والوضع... او غير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها  
من افراد نفسه وانما يلزم لو ترتب عليه اثره؛ بان يكون نفس مفهوم الجوهر  
مثلاً بشرط الكلية موجوداً فى الخارج لا فى موضوع ومفهوم الحركة التى فى  
الذهن كمالات لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بُعدٍ وحيوة وحس وحركة وليس  
الأمر كذلك .

فان قلت: اذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها فى  
اى نحو كان من الوجود؛ لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة عليها من كل وجه ولم  
يكن الأشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشىء لا



يكون الا ماهيته النوعية .

قلنا : كون موجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران .

احدهما: ان يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في ماهيته كما يقال:السطح كم متصل قارة منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود .

وثانيهما: ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلاً للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت يترتب عليها آثارها وذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني .

واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها ومفهومها الكلي يكون تلك الطبايع حاملة لمفومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الآثار اذا الآثار للوجود لا للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملاً لكن ليس حيواناً يترتب عليه آثار الحيوانية من الأبعاد بالفعل والتحيّز والشمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الآثار المعزول عن العمل .

فان قلت : ما حسبه من آثار الذاتيات انها منفكة عن الأنواع قد يكون نفس الذاتيات ولوازم الماهيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسماً بالذات فكيف يكون معنى مجرداً وبسيطاً وكيفاً .

قلت : بل هو باعتبار مفهوم الكمّ متضمّن " لمفهوم الانقسام و مفهوم الانقسام ليساً انقساماً بالفعل و ادلّة الوجود لا يستدعي الحصول مفهومات الأشياء لا حصول افرادها و انحاء وجوداتها .

لأن انتقال انحاء الوجودات و الشخصات من موطن الى موطن آخر ممتنع . فقد ظهر و تبين بما ذكرناه ان شيئاً من المقولات الذهنيّة من حيث ماهيته و معناه ، ليس مندرجاً تحت مقولة من المقولات بأن يكون فرداً لها ، بل مقولة من المقولات أمّا نفسها او جزئها اي مأخوذاً في معناها و أمّا من حيث كونها صفات موجوده للذهن فاعترفت لها فمن مقولة الكيف بالعرض ؛ لا ان الكيف ذاتي لها (۱) .

و اصل الاشكال و قوامه على ان جميع المقولات ذاتيات الطبايع الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقيم عليه برهان و لا حكم بعمومه (۲) و هو الذي جعلت الأفهام صرعى و صير الأعلام حيارى (۳) ... » .

صدر الحكماء قيام صور عقلية و صور جزئيّة خياليه را بنفس قيام صدوری و نفس را محلّ ظهور و مصدر و مظهر اين صورتها ميداند وليكن معتقد است نفسی كه مستعدّ درك كلياتست اگر چه كليات را بنحو رؤيت اشباح در عقل كلّی مشاهده نمايد ، نسبت بصور جزئيّة خلاق بالفعل است نه آنكه نفس مطلقاً نسبت

(۱) در برخی از نسخ و در اسفار و شواهد و مفاتيح و المسائل القدسيه: و لا حكم بعمومه وجدان ...

(۲) و هو الذي جعل الأفهام . برخی از نسخه ها ... در نسخی و در اسفار و جعل المقول حيارى و الأفهام صرعى و اختار كل مهرباً .

(۳) حواشی شفا ص ۱۲۸ ، ۱۲۹ .

بصور جزئیة خلاق باشد و نسبت بصور کلیة مظهر .

حکیم سبزواری مصدریّت را حمل بر صور جزئیة و مظهریت را حمل بر صور کلیة نموده است درحالتی که این عبارت «العقل البسیط الاجمالی خلاق للصور التفصیلیة» در کلمات آخوند رایج است .

در مقام دفع اشکال و یا عدم ورود مناقشات وجود ذهنی در حواشی بر شفا گفته است :

( ۱۱ )

«... فاذا ثبت انّ قیام تلك الصور الادراکیّة لیس بالحلول، بل علی وجه آخر؛ لم یلزم الاشکال ولا محذور... هذا ما قَرَرنا فی حال المدركات الحسیّة ظاهریّة کانت او باطنیّة و اذا تقرر هذا فنقول: اما حال ادراك النفس للصور العقلیّة من الأنواع المحصّلة فهو بمجرد اضافة اشراقیّة حاصله لها الی ذوات و صور عقلیّة واقعة فی عالم الابداع و تلك الذوات العقلیّة سواء کانت قائمة بانفسها كما هو رأی افلاطون... او واقعة فی صقع الربوبیّة كما هو علیه اصحاب معلم الأول؛ وان کانت صوراً شخصیّة تشخصاً عقلیاً کلیاً غیر محمولة علی هذه الجزئیات والأصنام المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلی اوقصورها وکلالها عن المشاهد القویّه (۱) مادامت فی هذا العالم لا یتيسّر لها معاینه تلك

(۱) آخوند ملاصدرا «قدم» نفس فاطمرا در اوائل ادراك کلیات قادر بایجاد صور کلی نمیداند ولی مع ذلك معتقد است صورتی در نفس بهر نحوی که شیء ادراك شود حاصل می گردد این صورت را کیف نفسانی قائم بنفس نه بنحو حلول می داند اگر قائم بنفس است باید نفس آن را ایجاد نماید اگر ایجاد نماید قیام صدوری ندارد آنطوریکه از تفحص در آثار او معلوم میشود نفس در اوائل ادراك صورت کلی را بنحو ابهام در ارباب انواع شهود میکند و در مقام عروج از موطن ماده یا خیال به عالم عقل چون دیده او ضعیف است تسلط بصور عقلی ندارد .

الکذوات علی وجه التعیّن ؛ بل علی سبیل الإبهام فانّ الإبهام والعموم منشاء قصور وجود الشيء اما بحسب وجوده لنفسه أو بحسب وجوده لمدرکه فانّ ضعف الإدراک قد يكون منشاء الاشتراک كما يرى شخص من بعيد أوفى هواء مغبر ، يحتمل عند الرائي ان يكون زيدا أو عمروا أو بکرا و کذا قد يحتمل فی البعيد ان يكون واحداً أو متعدداً

واعلم ان حقيقة العلم مَرَجعها الى نحو من الوجود به ينكشف الأشياء و ليس العلم منحصرأ فی الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرأ قائماً بنفسه بل يكون واجب الوجود كما فی علمه تعالى لكن الکلام فی العلم الذی هو من صفات النفس كالقدرة والأرادة وهو حالة نفسانية به ينكشف المعلومات ولا شك انه امر " حادث " نفساني عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمه و

←

بعد از سیر استکمالی بیشتر متحد با عقل کلی حاوی صور می شود و در غایت اتحاد سمت خلاقیت پیدا می کند .

وليكن باید معلوم باشد که نفس هر موقعی که صورت کلی را اگر چه بنحو ابهام باشد درک کند اتصالی بمقل که همان اتحاد ضعیف باشد برای آن حاصل می شود چون خطوط شعاعیه ای هنگام ادراک بین عقل و عقل کلی حاصل خواهد بود صورت وقتی حاصل میشود که نفس از مقام اتصال بقوس تزولی رجوع بعالم خود نماید چه آنکه اگر معلوم را فقط در عقل شهود کند بعد از رجوع بخود باید صورتی در بین موجود نباشد در حالتی که صورت وجود دارد و ایشان قائل است که قیام آن بنفس بنحو حلول نیست پس در مقام قوس تزول نفس سمت خلاقیت نسبت باین صورت خواهد داشت و این صورت ناشی از اضافه اشراقیه و حصول شعاعیه است بین نفس و عقل . باید معلوم باشد که اتصال نفس بمقل فعال یا شهود مَور عقل ملازم است با صعود و ترقی جوهری ولی حصول صورت چه کیف باشد یا خارج از مقولات تابع ترقی ذاتی است و حاکی از تحول جوهری .

لا النسبة في ذاته فيكون كيفية تفاسية .

والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحداً مع المعلوم والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشقة على نفسها او على غيرها انما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فيها اولا وقد علمت انها ليست حالة فيها فلم يلزم كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً .

در کلمات این محقق عظیم در حواشی شفا و اسفار و سایر آثار او در این بحث مواضع مناقشه وجود دارد که ما در آثار خود بیان کرده ایم در مقام دفع اشکال بطریق قوم و توجیه برخی از تحقیقات گفته است : (۱) (بعد از نقل تحقیق میرصدر دشتکی و مناقشه بر آن) .

(۱۲)

«... يمكن توجيه كلامه بوجه أقرب الى الحق و ابعد من المفساد المذكورة و هو : انه لما قام البرهان على انه للحقايق العينية ذاتيات بها يصدر أفعالها و آثارها الذاتية هي مباد تعرف الذاتيات و امتيازها عن العرضيات و اذا حصلت تلك الذاتيات في النفس كانت (۲) صوراً علمية ناعية للنفس صفات لها مع بقاء مابها و صارت لها حقايق عرضيات ككونها اعراضاً للنفس و كصفات لها نونها كصفات علمية و ككونها هذا النوع من الكيفية العلمية

(۱) شواهد ط مشهد ص ۳۴، ۳۵ تعلیقات شفا ص ۱۳۴، ۱۳۵، اسفار چاپ قدیم

ص ۷۶، ۷۷ .

(۲) در اسفار و شواهد توجیه کلام قوم را این نحو : «فی دفع الإشکال التلازم على طريقة الجمهور من صيرورة شيء واحد جوهرًا وكيفاً عند تصورنا الجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب ماهية الجوهر.... ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل...» تقرير نموده است و در حواشی شفا در مقام توجیه کلام میر صدر همانطوری که نقل کردیم مطلب را شروع فرموده است .

فتلك المعانی والذاتیات لیست لها فی ذاتها مع قطع النظر عن الوجودین حقيقة اصلاً لاجوهریة و لاعرضیة بان یصدق علیها شیء" من الحقایق فان كان شیء" منها من حیث الوجود لا یتدعی موضوعاً یقوم به كان جوهرًا و إلا كان عرضاً وكذا بالنظر الی وجوده الذاتی ان كان قابلاً للابعاد كان جسمًا وان كان مقتضیاً للنمو و التغذی كان نامیاً وقس علیہ الحساس والصّاهل والناطق .

فظهر ان انتزاع الذاتیات (۱) من الذوات انما یمکن بشرط وجود الدّوات فی الخارج تحقیقاً او تقدیراً و اذا لم یلاحظ وجودها الخارجی بل لوحظت بشرط الوجود الذّهنی صلحت لان ینتزع منها ذاتیات اخرى هی ذاتیات العرض کالعلم والکیف و غیرهما و ان لوحظت مطلقة عن الوجودین لایحمل علیها وهی نفس مفهومات تصویریّة بل لم یصلح لأن یشار الیها شیء" و لایحکم علیها فلها الاطلاق الصّرف والأبهام البحت .

اذا تقرّر هذا فنقول : معنی انحفاظ الماهیات هو ان الذّهن عند تصوّر الأشياء انما یلاحظ هذه الصورة الذّهنیة لامن حیث تعیشها الذّهن بل یلاحظها من حیث وجودها الخارجی الذی به تعین مقولته من حیث انه جوهر مثلاً و جسم و نام و یحکم علیها بما یقتضیه حقیقتها العینیة و ینتزع عنها الذاتیات و لیس فی هذه الملاحظة كونها موجودة فی الذّهن مشعوراً به و ملحوظاً الیه و

(۱) این قبیل تحقیقات اگرچه بلسان قوم و بسبک حکمت مشهور بیان می شود ولی اختصاص باین حکیم علامه «ره» دارد و الله دره و علیه اجره .

آخوند روی مبانی خود نمی تواند علم را کیفیت نفسانیه بداند . علم و قدرت و اراده و سایر عوارض عامّه وجود عین و وجودند و از سنخ مقولات خارجند و از عوارض عامّه وجودند .

لايضاً كونها كيفاً ولا علماً مخطوراً بالبال .

و هذه الذاتيات و ان حصلت فى الذهن؛ لكن لا حصول افرادها بل بأنها انحفزت ماهياتها. فموجود من الماء مثلاً عند تصوّر الماء ليس جسماً ولا شيئاً لاً ولا رطباً ولا ثقيلاً؛ بل هو كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجودة فى المواد الجزئية شخصياتها و عوارضها الثلاثية؛ قوّة و بصيرة روحانية عقلية، ينظر الى حقيقة واحدة (۱) هى مبدء المياه الجزئية وكوشف (۲) له مفهوم كلّيّ يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لتوحيثك اليه سابقاً وعلى هذا يحمل كلام القوم فى معنى انحفاظ الذاتيات فى نحوى الوجودين.

---

(۱) خلاصه كلام آنكه نفس در درك كليات بعد از اتصال به رب النوع (وايجاد قوس صعود در مملكت وجود خود) افراد ماديّه، وجود سعى و فرد عقلاىى هر نوعى را بمشاهده حضورى درك مى كند، چون اين فرد عقلاىى مثل ساير ممكنات داراى ماهيتى است، نفس بعد از رجوع بكثر و عالم خود (قوس نزول) يك مفهوم كلّى ماهوى كه هم بر فرد عقلاىى صادق است و هم بر افراد ماديّه بعلم حصولى ادراك مى كند اين ماهيت لازم ذاتى وجود محدود است در هر نشأه مى حتى در مقام واحديت عدم تفرقه بين اين دو مقام موجب اشتباهات زيادى شده است .

(۲) نحوه پيدائش اين مفهوم كلّى مورد بحث است در جاي خود مقرر شده است كه ماهيت بمنزله شبيهه از براى صيد وجودات است و چون ماهيت لازم ذاتى وجود است به تبع وجود درك مى شود اصل وجود رب النوع مدرك بعلم حضورى ناشى از اضافه اشراقيه بنفس است و ماهيت مدرك بعلم حصولى است در اسفار اين طريقه را در نحوه ادراك حقايق كليّه گفته است و در توجيه كلمات قوم اين نحو مى نموده است .

هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور (۱) .

«وليعلم ان كلام المتأخرين اكثره غير مبتن على اصول صحيحة حقّة برهانيّة او كشميّة، بل على ذايغات مقبولة ومشهورات محمودّة .  
ولذلك من رام منهم افادة تحقيق اوزيادة تدقيق اثما جاء بالحق منع ونقض وزيادة قدح وجرح. فاصبحت مؤلفاتهم معارك الآراء ومصادم للأهواء وصارت بتراكم المناقضات كظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الأقلثون» .

ونحن اثما بسطنا القول في هذا المبحث لكونه مزالّة للأقدام و مضال للأفهام ومن الله العصمة والتوفيق ويده افاضة العلم والتّحقيق .  
در اسفار و شواهد به غير از آنچه از تعليقات برشفا ما نقل كرديم كلام قوم را توجيه كرده است .

در شواهد در مقام اين توجيه گفته است :

( ۱۳ )

«... بيان ذلك: انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته وعرضياته كالنّامي والحساس والناطق وكالأبيض والماشي والضّاحك فهي موجودات بوجد زيد اذ الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات والى عرضياته بالعرض ومصحح الأول التّقويم ومصحح الثاني العروض وكما ان كون الجوهر ذاتياً وجنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتياً للضّاحك والكاتب بل ولا الناطق ايضاً فكذلك الحال في الموجود

(۱) ايّها الحكيم العليم مباني ميرصدر وملاجلال چسازشي با اين تحقيق رشيق

دارد اگر آنها باين تحقيقات عاليه دست داشتند دچار آن همه تكلفات نمي شدند .



## الذهنی .

فان من جملة الحقایق الكلية العلم و اذا وجد فرد منه فی النفس و هی مادة عقلیة له... و انکما یتعیّن ذلك الفرد من العلم و یتحصّل بان یکون متحداً مع ماهیة المعلوم و یکون ذلك الفرد من العلم جوهرًا او کما او اضافة فعند ذلك یصدق علیه کیف و الجوهر معاً لا بأن یکون کلاهما مقولة له ای جنساً عالیا بل بأن یکون احدهما جنساً مقبوماً له و الآخر عرضاً عامّاً .

و الأقرب الی التحقیق ان یکون کیف جنساً بعيداً له، و العلم جنساً قريباً و الجوهر عرضاً عامّاً . و الانسان مثلاً فصلاً محصّلاً له و متحداً به بحيث یصیر مطلق العلم بانضمام هذه الحقیقة المملومة الیه ذاتاً واحدة مطابقة لها ... (۱) »

## در بیان اثبات مبدا و وجود

## و تحقیق در وحدت حق و صفات کمالیة وجود واجبی

کلمات آخوند در این باب مثل سائر ابواب حکمت بی نظیر و مؤلف در تحقیقات عمیق علم فلسفه متفرّد است در کتب (۲) خود در مقام اثبات وجود

(۱) شواهد ط مشهد ص ۳۴، ۳۵ . تعلیقات بر کتاب شفا ص ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵ . این تحقیق مناسب با طریقه قوم است که هم بامبنای میرصدر سازش دارد و هم مورد قبول دوانی مالاجلال است . صدر المتألهین حواشی شفا را در اواخر عمر تألیف نموده است و مبحث وجود ذهنی و همچنین سایر مبانی فلسفی را در این تعلیقات منقح تر تحقیق کرده است . افسوس که موفق نشده است بر تمام کتاب شفا تعلیقه بنویسد . برای بحث کامل و منظم وجود ذهنی رجوع شود بکتاب المسائل القدسیه ملاصدرا که با مقدمه و تعلیقات نگارنده بهمین زودیاها در دسترس ! هل معرفت قرار خواهد گرفت .

(۲) الشواهد الربوبیه ط مشهد ص ۳۶، ۳۷ اسفار اربعه ، الهیات بمعنای اخص ، چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه ق ص ۸ . المسائل القدسیه ص ۱۴ .

بی‌نیاز مبد. ایجاد و حق اول چنین گوید :

(۱)

«... الموجود اما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و اما غير متعلق بشيء اصلاً، و المتعلق بغيره اما لكونه موجوداً بعد العدم و اما لامكانه و اما لكونه ذات ماهية .

فالاول نحلّه الى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم . و العدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشيء؛ و كون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله و لوازم الشيء لذاته غير مجعولة و المتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود (۱) .

و اما الامكان فهو امر سلبي اعتباري لكونه سلب ضرورة الوجود و العدم عن الماهية فلا يوجب تعلّقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلّة مباینة للماهية اصلاً لكونه من لوازم الماهيات الامكانية ، كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .

و اما الماهية فهي ليست سبباً للحاجة الى العلة ولا هي ايضاً مجعولة متعلقة

(۱) این برهان را برهان صدیقین نام نهاده‌اند بواسطه آنکه از نظر در اصل وجود اثبات وجود حق اول نموده‌اند و عرفای اسلامی از نفس وجود بر اثبات وجوب آن بنحو ضرورت ازلیّه برهان آورده‌اند چه آنکه حق اول را وجود مطلق میدانند و این وصف نعمت وجود «بما هو» میباشد و از آنجائی که وراء وجود مطلق و صرف چیزی متصور نمیباشد اصل وجود بی‌نیاز از علت است اتصاف این حقیقت با مکان و سایر اعتبارات از تعین اصل وجود منشأ پیدا میکند بهمین طریق نیز در اول الهیات اسفار (طهران، سنگی ص ۳) استدلال کرده است .

بالجاعل لما سيأتي من البراهين ولا هو موجودة بذاتها الا بالمرض و بتبعية الوجودات؛ فبقى ان يكون المتعلق بغيره هو وجود الشيء لا ماهيته ولا شيء آخر .

فالوجود المتعلق بغيره المتقوم به يستدعي ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً لغير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود، فان كان ذلك المقوم قائماً بغيره فننقل الكلام الى ذلك المقوم الآخر وهكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

در اسفار در مقام بيان اثبات مبدء وجود گفته است :

( ٢ )

« ... اسعد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره تعالى بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود هذه سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحداً بعد واحد،... وقد اشير في كتاب الالهى بهذه الطريقة «.... اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» .

وذلك لان الربانيين ينظرون الى حقيقة الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا، لأجل حقيقته بماهى حقيقته بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن اصل الحقيقة ثم بالنظر فى ما يلزم الوجوب والامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله

و آثاره و هذه طريقة الأنبياء (۱) .

و تقریرہ ان الوجود کما مرّ حقيقة عينية بسيطة واحدة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية واحدة. وغاية كمالها ما لانتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره... اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين في ما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم ويثن ايضا ان تمام الشيء هو الشيء ما يفضل عليه .

فاذن الوجود (۲) اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو الواجب... والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولاقوام لما سواه، الا به لمام ان حقيقة الوجود لا تقص لها وانما يلحقه النقص لأجل المعلولية وذلك لأن المعلول في فضيلة الوجود لا يمكن ان يكون مساويا لعلته .

(۱) در این جا دونحو بحث مطرح می شود یکی اینکه انبیاء و اولیا بچه نحو حق را شهود می کنند چون آنها سالک راه باطنند و بچشم دل حق را می بینند کمال قبل از هر چیز حق را مشاهده می کنند شاهد مطلوب نزد آنها هرگز غایب نیست لذا سرور اولیا فرمود : «متی غبت حتی تحتاج الى دليل سواك» .

بحث دیگر آنکه این طریق را اگر بخواهیم بسبک استدلال بیان کنیم باید چه نحو تقریر کنیم بی شک وجود مطلق در عقل نیز اظهر از وجود مقيّد است آیا بدون استعانت از دور و تسلسل می توان بحق استدلال کرد این بحث دیگری است که در جای خود مفصلاً آن را تحقیق کرده ایم .

(۲) این برهان مبتنی بر چند مقدمه است، اول تأصل وجود، دوم وحدت و سوم بساطت و چهارم تشکیکی بودن اصل حقیقت ، پنجم تمام شیء نفس آن شیء است یعنی وجود منحصر بحق است .

وقد مرّ ان الوجود اذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً وكان ذاته بذاته مفتقراً الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله .  
 فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهرية وعلى اى القسمين يثبت ويتبين وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه وهذا هو ما اردناه...» .

شيخ اتباع المشرقيين شهاب الدين اشراقى بنا برآنچه در حكمت اشراق ومطارحات بيان كرده است مقدم بر سائر متالihin اين طريقه را پيموده است و ليكن كلمات او در نحوه تقرير و بيان اين مطلب خالى از مناقشات و مسامحات نيست . ملاصدرا در طى تقرير اين برهان متذكر شده است كه تماميت اين طريقه توقف بر ابطال دور و تسلسل و يا لزوم اين دو ندارد و با همين برهان نيز وحدت ذات و صفات و افعال و آثار مبدء وجود ثابت مى شود .

### ( ٣ )

«... و قد ثبت وجود الواجب لهذا البرهان و يثبت به أيضاً توحيده ؛ لان الوجود حقيقة واحدة لا يعترىها نقص بحسب نسخه وذاته و لا تعدد يتصور فى ماهية له و يثبت أيضاً علمه بذاته و بما سواه و حياته اذا العلم ليس الا الوجود و يثبت قدرته و ارادته لكونهما تابعين للعلم و الحيات و العلم و يثبت أيضاً قيومية وجوده لان الوجود الشديد فياض و فعال لما يريد «لمادونه» فهو العليم القدير الحى المريد القيوم الدراك الفعال و لكونه مستتبعا للمراتب التى يليه الاشد فالاشد ؛ الأشرف فالأشرف ، ثبت صنعه و ابداعه و امره و خلقه و ملكوته و ملكه .

فهذا المنهج الذى سلكناه اسد المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج

السالك إِيَّاهُ فِي مَعْرِفَةِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَ أَفْعَالِهِ إِلَى تَوْشِيطِ شَيْءٍ مِنْ غَيْرِهِ وَلَا إِلَى  
الِاسْتِعَانَةِ بِإِبْطَالِ الثَّدْوَرِ وَالتَّسْلُسِ وَ بِذَاتِهِ تَعَالَى يَعْرِفُ ذَاتَهُ وَ وَحْدَانِيَّتَهُ «شَهِدَ  
اللَّهُ أَنَّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» وَ يَعْرِفُ غَيْرَهُ «(۱) أَوَّلُهُ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّكَ عَلَى كُلِّ  
شَيْءٍ شَهِيدٌ» .

فَهَذَا الْمَسْلُوكُ كَافٍ لِأَهْلِ الْكَمَالِ فِي طَلَبِ الْحَقِّ وَ آيَاتِهِ وَ أَفْعَالِهِ لَكِنْ لَيْسَ

(۱) سالك بسوی حق چه از طریق سلوك راه ظاهر و اقامه برهان بر مبده وجود وجه  
از طریق سلوك راه باطن و تنویر قلب بنور حق؛ در اول سلوك کثرات وجودی را یکی بعد  
از دیگری پشت سر گذاشته و از کثرات بحق استدلال می کند تا آنکه از افق وحدت وجود  
سردرآورد فرق این دودره اینست که سالك طریق ظاهر بقوه نظر این طریق را می بیند  
ولی عارف از راه تصفیة باطن .

سالك واصل بعد از طی طُرق کثرات امکانیه را سراپا وجوده حق می بیند و بچشم دل  
وجود واحدی متجلی در کثرات اعتباریه مشاهده می کند و حق را اظهر از هر ظاهری  
می بیند و چه بسا در مقام فناء در توحید غیر حق نبیند و سالك طریق نظر بحسب حکم عقل  
حق را اظهر از هر چیز میدان چون فرق این دو طریق آنست که عارف حق را می بیند و فیلسوف  
حق را میدان بین دانستن و دیدن راه بسیار است. بنا بر این طریق صدیقین بمدلول آیات  
قرآنیة همان مشاهده حق است بنحو عیان لذا مشاهده واسطه نمی خواهد و چه بسا شرط  
حقیقی این شهود فناء حقیقی وجود سالك است اما بنا بر طریق نظر ممکن واسطه علم بحق  
است چون از وجود متقوم بغیر استدلال بوجود حق میشود لذا میشود بر فرموده ملا صدرا  
اشکال کرد که این طریق نیز متوقف بر بطلان تسلسل و دور است چون می شود اشکال کرد  
که ممکنات چون متقوم بغیرند علت می خواهند بنا بر جواز دور و تسلسل می شود موجود  
مقید و متقوم بغیر قائم باشد بوجود ممکن دیگر و آن ممکن نیز همین حکم را داشته باشد  
مثل استدلال از امکان بر وجوب لذا برخی از اساتید ما طریق صدیقین را مشاهده مختص  
به کاملان میدانست نه از اقسام برهان مگر آنکه کلام مصنف را آنچه ما تقریر کرده ایم  
حمل نمائیم . والله اعلم .

لكلّ أحد قوّة استنباط الأحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بدّ في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحقّ و ان لم يكن هذه المثابة من الايصال .

در بيان اثبات بساطت حق و تحقيق آنكه حق اول  
وجود صرف و عارى از تركيب و بحسب فعليت  
جميع حقايق است

بيان و تحقيق كامل اين برهان و تقرير اين قاعده از مختصّات اين رجل عظيم الشّان ميباشد. باهمين قاعده علم تفصيلى حق در مشهد ذات بجمع اشياء و همچنين عينيت علم و قدرت و اراده و سائر صفات كماليه حق نسبت بذات او ثابت ميشود ملاصدرا در اكثر كتب خود از جمله در امور عامه و الهيات بالمعنى الاخصّ بامختصر تغييرى اين برهان را تقرير کرده است در مقام بيان احاطه قيوميه و وحدت مبداء وجود و كيفيت علم او بجمع حقايق و در مقام اثبات توحيد ذاتى و صفتى و فعلى و تشكيك خاص الخاصّى بل اخصّ الخواصّى گفته است : (۱)

( { )

«فصل — فى ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فردانى  
الذّات تامّ الحقيقة لا يخرج من حقيقة شىء» من الاشياء .  
اعلم انّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة و كلّ بسيط الحقيقة

(۱) كتاب اسفار جلد اول طبع قديم صفحه ۱۰۵، ۲۰۲، الهيات خاصّه ط قديم، ص ۲۲، ۲۳ برهان مذکور را در اكثر كتب خود بامختصر تغييرى تقرير فرموده است .  
در الهيات در صدر برهان چنين مطلب را عنوان کرده است: «فى انّ واجب الوجود تمام الاشياء و كلّ الوجودات واليه يرجع الامور كلّها، هذا من الفواض الإلهيّة الّتي يستصعب ادراكه الا على من اتاد الله من لدنه علماً وحكمة لكنّ البرهان قائم على ان كلّ بسيط الحقيقة كلّ الاشياء الوجوديّة الا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كلّ الوجود اما بيان الكبرى فهو انّ . . .»

كذلك ؛ فهو كلُّ الأشياءِ ، فواجب الوجود كلُّ الأشياءِ لا يخرج عنه شيءٌ من الأشياءِ و برهانه على الاجمال : انَّه لو خرج عن هويَّة حقيقته شيءٌ لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء و إلاّ لصدق عليه سلب ، سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن التقيضين و سلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثانياً غير مسلوب عنه و قد فرضناه مسلوباً عنه «هف» و اذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيءٍ و لاحقيقة شيءٍ فيكون فيه تركيب و لو بحسب العقل بضرب من التحليل و قد فرضناه بسيطاً و تفصيله انه اذا قلنا : ان الانسان ليس بفرس فـسلب الفرسية عنه لا بدّ و ان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان ، انسان فقط لا غير و ليس هو من حيث هو انسان لا فرساً و إلاّ لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من الالفارس و لزم من تعقّل الانسانية تعقل الالفرسية اذ ليست سلباً مخفضاً بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك .

فاتّنا كثيراً ما نتعلّق ماهية الانسان و حقيقته مع الغفلة عن معنى الالفرسية و مع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انه لا فرس في الواقع و ان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فانّ الانسان ليس هو من حيث هو انسان شيئاً من الأشياء غير الانسان و كذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي هي إلاّ هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيضين بحسب كل شيءٍ من الاشياء غير نفسها فالانسان من حيث نفس ذاته امّا فرس او ليس بفرس فهو اما فلك او غير فلك و كذا الفلك اما انسان او غير انسان و هكذا في جميع الأشياء



المتعیّنة و اذا لم یصدق علی کلّ منهما ثبوت ماهو مباین له یصدق علیه سلب ذلك المباین فیصدق علی ذات الانسان مثلاً فی الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبة من حیثیة الانسانیة و حیثیة الافرسیة و غیرها من سلوب الأشياء فكل مصداق لایجاب سلب محمول عنه علیه لا بئد و ان یكون مركب الحقيقة اذلك ان تحضر صورته فی الذهن و صورة ذلك المحمول مؤاطاة أو اشتقاقاً فتقاس بینهما و تسلب احدهما عن الآخر فما به الشئ هو هو غیر ما یصدق علیه انه لیس هو .

فاذا قلت : «زید بکاتب» فلا یكون صورة زید بما هی صورة زید «لیس بکاتب» و الا لکان زید من حیث هو زید عدماً بحثاً بل لا بدّ و ان یكون موضوع هذه القضية ای قولنا: زید لیس بکاتب مرکباً من صورة زید و امرٍ آخر عدمیّ یكون به مسلوباً عنه الکتابه من قوة او استعداد او امکان او نقصٍ أو قصور .

وامّا الفعل المطلق فحیث لا یكون فیهِ قوة و الکمال المحض ما لا یكون فیهِ استعداد و الوجوب البحت و التمام الصّرف ما لا یكون معه امکان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا یكون فیهِ شائبة عدم لا ان یكون مرکباً من فعل و قوة و کمال و نقص ولو بحسب التحلیل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني (۱) .

(۱) تقرير ابن قاعده و بیان آن بعد از تمهید مقدمات کثیره مانند: اصالت وجود ،

وحدت حقیقت، تشکیک خاص الخاصّی و اعتباریت مفاهیم و توحید حقیقی ملازم با نفی وجود از غیر حق از مختصات این رجل عظیم الشأن است لذا در موارد متعدد فرموده است .



از کمان سست تیرانداختن کار هر بافنده و حلاج نیست

وبه ليس الاّ تقايص الأشياء وقصوراتها وشروطها لأئنه خيريّة الخيرات و تمام الموجودات وتمام الشئ، احقّ بذلك الشئ و أكد له من نفسه (۱) .  
 واليه الاشارة بقوله تعالى: «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» وقوله تعالى: «وهو معكم اينما كنتم» . و قوله تعالى : «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم» .

صدر المتألهين در مشاعر و اسفار و تفسير قرآن و مفاتيح الفيب و ساير كتب خود بمداول قاعده بسيط الحقيقه جميع شئون كمالية وجود را كه عين وجودند در مقام ذات حق و متن صريح حضرت وجود اثبات نموده و نتيجه گرفته است كه همانطوريكه حق صرف وجود و بسيط الحقيقه و واجد همه وجودات و فعليات بلكه عين حقايق وجوديه است باستثنای آنچه كه تعلق بنقايص مى گيرد بهمين ملاك قدرت صرف و اراده صرفه و علم صرف و ... است در اثبات علم تفصيلي در موطن ذات بجمع حقايق قبل از ايجاد (۲) چنين گفته است (۳):

(۵)

« ان للعلم حقيقة كما انّ للوجود حقيقة فكما ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة و مع وحدتها يتعلّق بكُلّ شئٍ و يجب ان يكون وجوداً يطرّد العَدَم عن كُلّ شئٍ و هو وجود كُلّ شئٍ و تسام الشئ اولى به من نفسه لأنّ الشئ يكون متّع نفسه بالامكان و مع تمامه بالوجوب والوجوب آكد من الامكان فكذا علمه يجب ان يكون حقيقة العلم و هو حقيقة

(۱) يعنى وجود ممكن كه اضافهُ اشراقيّة حق است از براى علت خود بالذات و از براى مظاهر امكانى بالعرض ثابت است پس اصل وجود منحصر بحق است .

(۲) ما در بحث صفات بهمين كلام مشاعر اكتفا نموديم .

(۳) كتاب مشاعر چاپ قديم سنگى صفحه ۸۵ .

واحدة ومع وحدتها علم بکّل شيء (۱) .

« لا یفادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها » اذ لو بقى شيء من الأشياء ولم یکن ذلك العلم علماً به ، لم یکن صرف حقيقة العلم بل یكون علماً بوجه وجهلاً بوجه آخر ؛ و صرف حقيقة الشيء لا یمتزج بغيره والا فلم یخرج جمیعہ من القوة الى الفعل . وقد مرّ ان علمه تعالى راجع الى وجوده فكما ان وجوده لا یثوب بغیبة شيء من الأشياء كيف وهو محقق الحقایق ومشیء الأشياء ؛ فذاته احق بالاشياء من الأشياء بأنفسها (۲) ، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء . فما عند الله تعالى هي الحقایق المتأصلة التي نزلت هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال ... »

با این تقریر صدرالحکماء علم تفصیلی حق بممکنات در موطن و مشهد ذات اثبات میشود از این علم مبرّ ۱ از شائبه هر نوع کثرت و جهل ، بعلم اجمالی در عین

(۱) قاعدة شریفه بسیطه الحقیقه کل الأشياء از ارسطو نقل شده آنها بوجه مجمل ولی قائل اصلی این کلام معجز نظام و تحقیق عرشی بنیان ، فیلسوف متأله و عارف محقق الشیخ الأندم والإمام الأعظم افلوطین معروف بشیخ یونانی «رض...» است اثولوجیا مملو است از معارف الهیه و مشتمل است بر تحقیقات عالیہ در کلمات این فیلسوف اعظم و حکمت موروثه از حکماء خسروانی از اولاد اعاجم مطالب و مبانی و تحقیقات مشترکی وجود دارد کما هو المستفاد من کلمات محیی طریقه الإشراف و رسوم حکماء الفرس الشیخ الشهید السهروردی « اطاب الله ثراه » اثولوجیا از حیث اشتغال بر معارف مبده و معاد بر جمیع آثار اقدمین رجحان دارد .

(۲) در کلام الهی و مآثورات ائمه قرب حق به اشیاء و اقرب بودن ذات حق بممکنات از ذوات ممکنات و احاطه قیومیّه حق که مالک مقهوریت ممکنات و قاهریت حق است اشارات لطیفی موجود است « نحن اقرب اليهم من جبل الوريد » خواجه کائنات فرمود :

« لو دلّیتم بحبل ای الأرض السفلی لهبطتم الى الله » .

کشف تفصیلی نیز تعبیر میشود .

### بیان کیفیت شوق هیولی بصورت

بنابنقل شیخ رئیس در طبیعی شفا جمعی از قدمای حکما قائل به شوق هیولی بصورت بوده‌اند شیخ در شفا این قول را بباد تمسخر گرفته‌است و در رساله عشق این مبنا را قبول فرموده‌است ولی چون معتقد بمبانی و قواعدی است که با این قول «شوق هیولی» سازش ندارد در مواردی که خواسته است عشق هیولی بصورت را اثبات کند باسم تنهای آن اکتفا کرده‌است .

در شفا برهان برامتناع آن اقامه کرده‌است و آن را قوی باطل دانسته است ما چون در صدد نقل کلمات شیخ نیستیم فقط برهان آخوند ملاصدرا را که از مختصات اوست نقل میکنیم :

آخوند در مقام رد کلمات شیخ باتقریر (۱) مقدمات نفیسه‌گفته‌است (۲) :

(۱) حاصل استدلال شیخ را ما در این‌جا ذکر می‌کنیم تا خواننده بداند که کلمات فیلسوف اعظم ناظر بچه‌چیزاست و مناقشه بر چه‌قسمت از بیانات شیخ اعظم وارد می‌آید شیخ معتقد است شوق بطور کلی در طلب کمالی که برای موضوع و محل آن حاصل نیست متصور است این امر در هیولی به‌وجه متصور است :

۱- آنکه هیولی فاقد کمال باشد و آن را طلب نماید.

۲- آنکه مرتبه‌یی از کمال را واجد و طالب کمالات دیگر است .

۳- آنکه هیولی دارای کمالی است ولیکن طالب کمالی وراء کمال موجود است .

این امر نیز نزد شیخ مسلم است که هیولی بنحو اطلاق شوق نفسانی بصورت ندارد و اگر شوقی در آن ممکن باشد شوق طبیعی تسخیری است ولی بنابر اتحاد با صور صاحب نفوس بشوق نفسانی متصف می‌شود . شیخ رئیس چون قائل بکون و فساد است معتقد است که هر صورتی که بر هیولی وارد میشود علت آن شی\* خارج از هیولا است که بالقا و افاضه‌صورتی صورت دیگر را ازین می‌برد لذا گرفتار تحیر شده‌است . اگر معتقد بود که علم و قدرت و اراده «عشق و حب، شوق و طلب» در همه حقایق ساری است از این گرداب مخلصی داشت .

(۲) اسفار ، سفر اول طبع قدیم، ص ۱۶۷ - ۱۷۰ . ما برای اجتناب از تطویل

استدلالات صدرالحکما را تلخیص می‌نمائیم .

## ( ۱ )

«... و انّی لأجل محافظتی علی التأدّب بالنسبة الی مشایخی فی العلوم و اساتیدی فی معرفة الحقائق؛ الذین هم اشباه آبائی الروحانیة و اجدادی- العقلانیة من العقول القادسة و النفوس العالیة؛ لست اجد رخصة من نفسی فی كشف الحقيقة فیما اعترف مثل الشیخ الرئيس «عظم الله قدره فی النشأتین العقلیة و المثالیة و رفع شأنه فی الدرجتین العلمیة و العملیة»؛ بالعجز عن درکه و العسر فی معرفته بل کنت رأیت الشکوت عما سکت عنه اولی و احق و الاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته و تعسره احرى و الیق وان کان ذلك الأمر واضحاً عندی منقحاً لدىّ حتی اقترح علی بعض اخوانی فی الدین و اصحابی فی ابتغاء الیقین ان اوضح بیان الشوق الذی اثبتہ افاخم الحكماء و اکابر العرفاء من الأولیاء فی- الجوهر الهیولانی و اکشف قناع الأجمال عما اشاروا الیه و استخرج كنوز الرموز فیما ستروه و افصل ما اجملوه و اظهر ما کتموه من التوقان الطبیعی فی القوة المادیة فالزمنی اسعافه لشدة اقتراحه و الجأنی فی انجاح طلبته لقوة ارتیاحه... لابد لتحقيق هذا المقام من تذکر اصول تمهیداً و تأصیلاً .

الأول: منها ما یبینه من ان الوجود حقيقة واحدة عینیة و الاختلاف بین مراتبه انما یكون بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر... و ان صفاته الكمالیة من العلم و القدرة و الارادة هی عین ذاته و ان حقيقة الوجود بنفس ذاته و تجوهره مبدء سایر الكمالات بل الوجود عین کل کمال فی کل موطن و مشهد فاذا قوى الوجود فی شیء قوى معه جمیع صفاته الكمالیة و اذا ضعف، ضعفت.

والثاني: ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي به يوجد تلك الماهية على الاستتباع وان الصادر عن العلة هو الوجود واما المسمى بالماهية فهي تصدر عن العلة لالذاتها... والاتحاد بين الوجود والماهية على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمراءات والمرئى فان ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهنى لرؤيته فى الخارج وظل له (۱).

الثالث: ان الوجود على الاطلاق مؤثر [من الايثار] ومعشوق و متشوق اليه واما الآفات والمآهات التى يترأى فى بعض الموجودات فهي اما زاجعة الى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقايق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود واما انها يرجع الى التصادم بين نحوين من الوجود... وان التصادم والتضاد بين الوجودين مثلاً ليس من شأن الوجود بما هو وجود، بل لأجل تخصيص وجود كل منهما فى نفسه بمرتبة خاصة ونشأة معينة يقصر ويضيق عن اشتماله على الآخر... وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة القوام بالجسم والمقدار الذى هو غاية نزول الوجود وتقصه.

وان اضيق الأشياء وجوداً هي الأبعاد والمقادير لقصر رداء وجودها عن

---

(۱) مراد از ظليت در اين جا ، ظليت معلول مثلاً نسبت بعلت نيست چون ظل خود وجود است بلکه مراد حكايت و تبعيت صيرفاست آنهم بحسب تحليل عقلى و تجزى ذهنى وافحلال وجود امكانى بمفهوم كلى و شىء متشخص خارجى و اين مسلم است كه ماهيت در هيچ موطنى داراى وجود نيست آنچه را كه عقل ماهيت مى بيند بحمل اولى عارى از وجود و بحمل شايع نفس وجود است بل كه ماهيت يكنحو وجود خاصى است لذا اعيان ثابتها اهل الله وجودات خاصه ميدانند معدوم تحقق ندارد و آنچه تحقق دارد وجود است و واسطه بين وجود وعدم بحسب حمل شايع محال است.

الفسحة الا فی حُدّ المعینّ والبراهین دالّة علی تناهی الأبعاد والمقادیر . . . .  
 فالهویّات الجسمانیّة الاتصالیّة لغایة ضعف وجودها یربّ فیها الأجزاء ویغیب  
 الكل عن الكل ولهذا یكون التعلّق بها یمنع العاقلیّة والمعقولیّة ویكون عالمها  
 عالم الجهل والموت والغفلة والشرور (۱) اذ العلم عبارة عن حضور شیء لشیء  
 فبقدر ضعف الوجود یكون قلّة العلم وما یلزمه وزیادة الجهل وما یلزمه ویصبحه  
 فالعرض هاهنا ان تذكر ان الوجود، من حیث هو وجود مؤثّر و معشوق علی  
 الاطلاق كما مرّ سابقاً فالوجود لمّا كان خیراً حقیقیّاً فاذا صادفه شیء " حفظه  
 وامسكه عشقاً واذا فقدته طلبه شوقاً .

الأصل الرابع: ان معنی الشوق هو طلب کمال ما هو حاصل بوجه و غیر  
 حاصل بوجه فان العادم لأمر ما رأساً لا یطلبه ولا یشتاقه اذ الشوق للمعدوم  
 المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لأمر ما لا یشتاقه ولا  
 یطلبه لاستحالة تحویل الحاصل .

فالواجب سبحانه اذ هو من فضیلة الوجود فی غایة التّمام وهو بریء " من  
 انحاء النقص مقدس عن شوائب القصور فمحال ان یلحقه تشوق الی شیءٍ و یعتريه  
 طلب وحركة الی تمام... بل لكونه تامّ الوجود وفوق التّمام ینبغی به ان یشتاق

---

(۱) صدر الحکما در این جا، بلسانی علمرا از جسمانیات سلب کرد و بلسانی اثبات نمود  
 ان العلم المسلوب هو المرتبة الخاصّة من العلم اعنی العلم التרכیبی الإستشعاری المعتبر فیہ  
 حضور صورة المعلوم لدى العالم مثل الصورة الکلیّة الحاصلة للنفس فی مرتبة ذاتها العاقله  
 والصورة الجزئیّة الحاصلة للقوی الخیالیة و.. وان العلم الثابت الملازم للوجود هو العلم  
 البسیط الحاصل لكل موجود فلا تناقض فی کلامه كما زعمه بعض .



الیه ویمشقه کل من سواه .

و کذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على کمالاتها مجبورة على فضائلها التي يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيثومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مفترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها .

وما يوجد من الخيرات الواردة منها الى العالم الأدنى ليس مما يزيد هافضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها الى الأواني (۱) من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا يتصف هي ايضاً بالتشوق الى مادونها بل بالتفات الى ذواتها لكونها هائمة في

---

(۱) یکی از اسماء حق «فیاض» است چون مملو از کمالات وجودیه است و از غایت تمامیت در مقام ذات جز خود شهود ننماید و بالذات التفاتی بحقایق امکانیه ندارد از آنجائی که اسما و صفات و صور آنها «اعیان ثابته» لوازم ذات اویند به تبع ذات محبوب و معشوقند که «من احب شیئاً احب آثاره» عقول چون عین ربط و نفس شهود حقند و از خود استقلال ندارند و از جهت آنکه حالت منتظره در اخذ فیض در آنها وجود ندارد کمال مفقود ندارند کمال حقیقی و صورت تمامی آنها حق اول است و چون بحدود وجود و انتهای وجود آنها یکی است قیامت آنها همیشه قائم است و مقهور اسم قهارند و از باب تشبیه بحق فیض وجود از آنها ببادون میرسد و ظلمت امکانی آنها تحت سطوات نور حق مخفی بلکه مرتفع است و ماهیت در آنها امر عقلی است نه خارجی لذا واجب بوجوب حق و باقی ببقاء اویند و غیر معمولند بلامجموعیت حق لذا آنها را نمیتوان سوای از حق دانست بلکه از شؤون وجه مطلق و استار و حجب نوریه بین حق و خلقتند لذا از عالم امرند نه خلق «الاله الامر والخلق» پس باید انعان نمود که کمال مفقود ندارند تا شوق به طلب آن داشته باشند ولی عاشق جمال حقند و حق نیز عاشق روی آنها چون رو و ظهور حقند .

جمال الأول مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي والاتصالها ودوام استغراقها في -  
المبدء الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالی ايضاً الا بنحو مندمج في  
ذواتها الامكانية الظلمانية ... في نحو من انحاء ملاحظة العقل اما غير هاتين  
المرتبتين فسواء كانت نفوساً او صوراً سماوياً او طبائع نوعية عنصرية او  
جواهر امتدادية او هيولى جسيمة فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوق الى  
تمام او كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى انش. تم. وقد علم من ذي قبل  
في مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح ان جميع هذه الأشياء كائنة على اعتراف  
(۱) شوق من هذا البحر الخضمي؛ بل على اعتراف (۲) بالعبودية لهذا المبدء القديم  
واذا تمهدت هذه الأركان والأصول وتقررت هذه الدعاوى التي بعضها بيّنة و  
بعضها مبينة في سوابق الفصول؛ فنقول: اما اثبات الشوق في الهيولى الأولى فلا ان  
لها مرتبة من الوجود (۳) وحفظاً من الكون كما اعترف به الشيخ الرئيس وغيره  
من محصلي اتباع المشائين و سنقيم البرهان عليه في موضعه وان كانت مرتبتها  
في الوجود مرتبة ضعيفة؛ لأنّها عبارة عن قوة وجود الأشياء الفائضة عليها المتحدّه  
بها؛ اتحاد المادة بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في الماهية .

---

(۱) اشارة الى الشوق التسخيري .

(۲) اشارة الى الشوق النفساني لأن شوقها مع الصور الغير النفسانية تسخيري ومع  
النفسانيات نفساني<sup>ث</sup> .

(۳) بنا بر مبنای شیخ ماده و هیولی با صورت ترکیب انضمامی دارند و بدو وجود  
موجودند و متحد نیستند ولی بنا بر ممشای آخوند ملاصدرا بیک وجود موجودند و دو جزء  
جوهری جسم - ماده و صورت - بحسب تحلیل عقلی از یکدیگر انفکاک دارند.

قد علمت ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة والقدرة وغيرها  
فيكون للهيولي بحسب وجودها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا فيكون  
لأجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب  
ومؤثر بالذات للجميع .

ولما كان بحكم المقدمة الرابعة؛ كل ما حصل له بعض من الكمالات و لم  
يحصل له تمامه، يكون مشتاقا الى حصول ما يفقد منه شوقا بازاء ما يحاذي ذلك  
المفقود ويطابقه وطالبا لتتيم ما يوجد فيه لحصول ذلك التمام؛ فيكون الهيولي  
في غاية الشوق الى ما يكمله و يتممه من الصور الطبيعية المحصلة اياها نوعا  
خاصا من الأنواع الطبيعية .

صدر المتألهين «قده» در فصول عرفانيه اسفار مباحث علل و معلولات  
برطبق نظريه اهل كشف و يقين به توحيد خاص الخواصى و تشكيك در مظاهر  
وجود و وحدت شخصى هستى، قائل است ونظريه محققان از حكما را باين  
طريقه حمل مى نمايد و بين وحدت سنخى و تشكيك خاصى ممشاى اهل تحقيق  
از حكما و وحدت شخصى مختار عرفا جمع فرموده است (۱) .  
در صفحه (۱۸۴) از كتاب اسفار گويد :

(۱)

«... و محصل الكلام ان جميع الوجودات عند اهل الحقيقة والحكمة

(۴) اسفار اربعة سفر اول ط گك قديم ص ۱۸۲ «فى تتمّة الكلام فى العلة والمعلول  
و اظهار شئ من الخبايا فى هذا المقام...» . حدود ۲۰ صفحه از اين كتاب را (از ص ۱۸۲  
تا ص ۲۰۴) بمسلك اهل عرفان و سلوك اختصاص داده و باين طريقه مشى فرموده است و الحق  
از عهد تطبيق بين افكار متألهان از حكما و محققان از عرفا برآمده است چه خود نیز از  
راسخان ائمه كشف است «الحق انه بايزيد زمانة فى السلوك...» .

المتعالیة عقلاء كان او نفسا او صورة نوعیة من مراتب اضواء النور الحقیقی وتجلیات الوجود القیثومی الالهی وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم مذهب اليه او هام المحجوبين من انّ للماهیئات الممكنة فی ذاتها وجوداً بل انما يظهر احكامها ولو ازماها من مراتب الوجودات التي هي اضواء واطلال للوجود القیثومی والنور الاحدی وبرهان هذا الأصل من جملة ما اتانيه ربّي من الحكمة بحسب العناية الازليّة وجعله قسطن من العلم بفيض فضله و، جوده وحاولت به اكمال الفلسفة و تتميم الحكمة (۱) .

وحيث ان هذا الأصل دقيق غامض، صعب المسلك، عسير النّيل وتحقيق بالغ رفيع السّمك بعيد الغور؛ ذهلت عنه جمهور الحكماء و ذلكت بالثّز هول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الأتباع والمقلّدين لهم والسائرین معهم . فكما، وفقني الله بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السّرمدی والبطلان الأزلي للماهیئات الامكانيّة والأعيان الجوازيّة فكذلك هداني ربّي بالبرهان النّيّر العرشي الى صراطٍ مستقيم من كون الوجود والموجود منحصرأ في حقيقة واحدة شخصيّة لا شريك (۲) له في الوجوديّة الحقيقيّة ولا ثاني له في العين

---

(۱) عرفای اسلامی قائل بوحدت شخصی وجودند برخی از آنها مانند صاحب تمهید وشارح مفتاح حمزة فناری، بر اثبات وجود مطلق که ملازم با وحدت شخصی وجود است برهان اقامه نموده اند .

اغلب براهین عقلی آنها ست و سبک است اقامه برهان بر اصالت وجود، اولاً، و وحدت حقیقت آن بحسب سنخ ذات وجوه حقیقت، ثانیاً . و ارجاع این وحدت بوحدت شخصی با ذکر براهین وشواهد، ثالثاً . از مختصات صدرالحکماء است .

(۲) حق اول یعنی اصل حقیقت وجود چون صرف است و وجود صرف ثانی از سنخ

«ولیس فی الدار غیره دیثار» .

فکلما یتراى فی عالم الوجود انه غیر الواجب وانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته الّتی هی فی الحقیقة عین ذاته کما صرّح به لسان بعض العرفاء بقوله :

« فالقول علیه سوى الله او غیره او المسمّى بالعالم هو بالنسبة الیه تعالی کالظلّ للشخص فهو ظلّ الله فهو عین نسبة الوجود الی العالم، فمحلّ ظهور هذا الظلّ الالهی المسمی بالعالم انما هو اعیان الممكنات، علیها امتدّ هذا الظلّ فیدرک من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ علیه من وجوده هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراک . . . » .

عرفا حقایق امکانیّه «اعیان ثابته» را محلّ ظهور حق میدانند و از وجود ممکنات به نسب و اضافات اعتباریّه تعبیر نموده اند .  
مراد آنها از اضافه و نسب ، اضافه و نسب اشراقیّه است که از اشراق نور الانوار و ظلّ شمس هویت حق ، صور اسماء و تعین اضافه اشراقیه و حدود تجلّی حق یعنی عین ثابت و ماهیّت بظهور بالعرض متّصف می شود از این ظهور بالعرض که اختصاص بهیاکل ممکنات و ماهیّات دارد بعالم و وجود «متوهم» تعبیر شده است کما اینکه از وجودات که اضافات و نسب اشراقیه باشد بوجود اعتباری تعبیر کرده اند ، مراد آنها از وجود اعتباری همان ظل یا اظلال وجود حق است که چون قطع نظر از ظهور حق و تجلی او تحقیقی ندارد از آن بوجود مجازی و اعتباری تعبیر نموده اند شخص بی اطلاع از اصطلاحات و مقاصد اغراض عرفا گمان میکند که آنها بکلی کثرات امکانیّه را اعتباری محض

←

خود ندارد آنچه را که عالم نام نهاده اند تفصیل و ظهور و تعیّن و تجلی آن اصل واحدند نه آنکه در خیال خود دارای وجودی منحاز باشند .

و صرف میدانند و معتقدند که این همه حقایق وجودی اوهام و خیالات و باطل‌اند . ملاصدرا بر وحدت شخصی وجود بسبب و طریقه خود که همان حکمت متعالیه باشد برهان اقامه نموده و گفته است (۱) :

( ۲ )

« فصل فی الكشف عما هو البغیة القصوى والغایة العظمى من المباحث الماضیة  
اعلم ایها السالك بأقدام النظر والساعی الى طاعة الله والانخراط فی سلك المهیّمين  
فی ملاحظة کبرياءه والمستغرقین فی بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد للشیء  
بالحقیقة ما یمکن بحسب جوهر ذاته . و نسخ حقیقته فیاضاً؛ بأن یمکن ما بحسب  
تجوهر حقیقتها هو بعینه ما بحسب تجوهر فاعلیتها فیکون فاعلاً بحتاً، لا انه  
شیء آخر یوصف ذلك الشیء بأنه فاعل؛ فکذلك المعلول له ما یمکن هو بذاته  
اثراً ومفاضاً لشیء آخر غیر المسمى معلولاً یمکن هو بالذات اثراً حتی یمکن  
هناک امران ولو بحسب تحلیل العقل واعتباره احدهما شیء والآخر اثر فلا یمکن  
عند التحلیل المعلول بالذات الا احدهما فقط دون الثانی الا بضرب التجوز دفماً  
للدور والتسلسل .

فالمعلول بالذات امر بسیط كالعلّة بالذات وذلك عند تجرید الالتفات الیهما فقط .  
فانّا اذا جرّدنا العلّة عن کل ما لا یدخل فی علیّتها و تأثیرها آی کونها بما هی  
علّة و مؤثّرة و جرّدنا المعلول عن سایر ما لا یدخل فی قوام معلولیّته ظهر لنا

---

(۱) اسفار اربعه ص ۱۸۵ فیلسوف بزرگ، وعده داد که بر وحدت شخصی وجود و اینکه در وجود تعدد و تشکیک نیست، تعدد و تشکیک فقط در ظهورات آن می باشد برهان عقلی اقامه بفرماید در این فصل این بحث را برهانی مینماید .

ان کل علة ، علة بذاتها و حقیقتها و کل معلول ، معلول بذاته و بهذا یتبیّن انّ هذا المسمّى بالمعلول لیست لحقیقته هویّة مبیانه لحقیقة علة المفیضة ایتاه حتی یكون للعقل ان یشیر الی هویّة ذات المعلول مع قطع النظر عن هویّة موجودها حتی یكون هناك هویّتان مستقلّتان فی التعقل ، احدهما مفیضا و الآخر مفاضاً ، اذ لو كان كذلك لزم انّ یكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً . . .

فاذن المعلول بالذات لاحقیقة له سوى كونه مضافاً و لاحقاً . . . فاذن ثبت تناهی الموجودات الی ذات تكون بسیطة الحقیقة النوریّة مقدساً عن شوب كثرة و نقصان و قصور و خفا . . . و ثبت انه بذاته فیاض ، بحقیقته ساطع و بهویّته منور" للسموات و الأرض . . . و أنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً و سنخاً فارداً هو الحقیقة و الباقي شؤنه و هو الذات و غیره أسماءه و نعموته و هو الأصل و ماسواه اطواره و شؤنه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حیثیّاته (۱)

ولا یتوهم أنّ أحد من هذه العبارات انّ نسبة الممكنات الی ذات الواجب القیشوم یكون نسبة الحلول هیئات ان الحالیّة و المحليّة ما یقتضیان الاثنینیّة

---

(۱) معلول در این صورت همان نفس ظهور علت است ظهور شیء امری خارج از حیطة وجود آن نمی باشد بنابراین تحقیق ممکن صالح از برای علیت و تأثیر نیست بلکه ممکن رایحه وجود را هم بو نکرده است و نیست در حقیقت «الا کسر اب بقیمة یحسبه الظمان ماء» و ما هذا شأنه لیس له حقیقة وراء ظهور الحق المطلق .

بنا بر این طریقه حق تعالی اظهر از هر ظاهری است و با قطع نظر از حقیقت واجب هیچ امری تحقیق پذیر نمی باشد اثبات حق بنا بر این طریقه توقف به بطلان دور یا تسلسل ندارد.

وهاهنا عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانسانی المنتور بنور الهداية والتوفيق، ظهر، ان لا تانى للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكثرة الوهمیة و ارتفعت أغالیط الأوهام والآلآن حصحص الحق و سطع نوره التافذ فی هياكل الممكنات و یقذف به علی الباطل فیدمنه فاذا هو زاهق وللثنوین الویل مایصفون وقد انکشف ان کل ما یقع علیه اسم الوجود بنحو من الأنحاء، فلیس الا شأن من شئون الواحد القیثوم و نعت من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولاً: ان فی الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانی الی كون العلة منهما أمراً حقیقیاً و المعلوم جهة من جهاته و رجعت العلیة الی تطثور العلة بصورة المعلوم و ظهورها و تجلیها لا انفصال شیء مبین منها (۱) .

آخوند ملاصدرا برای اثبات اینکه بین مبانی اهل کشف و قواعد راسخان در حکمت نظری اختلافی تحقق ندارد و یا لا اقل بین حکمت بحثی بسبک خود او و عرفان بسبک اعظم عرفای محققین مثل شیخ اکبر محیی الدین و شیخ کبیر صدرالدین قونبوی و اتباع آنها مخالفتی وجود ندارد مسائل مهمی از امتهات مبانی عرفانی را نقل و در کثیری از موارد قواعد عالیۀ عرفان را در

(۱) اهل عرفان بنا بر سلوک عرفانی و طی طُرق باطن و عروج بارفرف ذوق و شهود و براق علم و عمل بوحدة شخصی وجود و توحید وجودی رسیده اند صدر المتألهین هم بحسب سلوک ظاهر و از طریق اقامۀ براهین عقلیه، وحدت وجود و توحید وجودی را ثابت می نمایند و هم از طریق باطن و راه مکاشفه در تفسیر خود بر قرآن مجید مباحث ذوقی و عرفانی را بهتر و مفصل تر تقریر نموده است از جمله همین مسأله باید معلوم باشد که صدر الحکما یکی از اکابر اهل مکاشفه و یکی از اعظم سالکان ملک شهود است و ان قلت انه بایزید و قته و سلمان زمانه لم تأت بفریب .



ضمن تحقیقات خود هضم نموده است ، برای ما نقل همه این مسائل میسر نیست لذا به نقل نمونه‌یی از آنها اکتفا نمودیم و بعد از نقل کیفیت سریان حقیقت وجود در مظاهر امکانی به نقل قسمتهای دیگر می‌پردازیم .  
در اسفار گوید (۱) :

## (۳)

«فصل : فی کیفیت سریان حقیقة الوجود فی الوجودات المتعینة و الحقایق الخاصة .

اعلم ان للأشیاء فی الموجودیة ثلاث مراتب، اولیها: الوجود الصّرف الذی لا یتعلّق وجوده بغيره والوجود الذی لا یتعلّق بقید و هو المسمّى عند العرفاء بالهویة الغیبیة والغیب المطلق والذات الأحدیة و هو الذی لا اسم له و لا نعت له و لا یتعلّق به معرفة و ادراک اذ کماله اسم و رسم کان مفهوماً من المفهومات الموجودة فی العقل او الوهم و کل ما یتعلّق به معرفة و ادراک یکون له ارتباط بغيره و تعلّق بما سواه و هو لیس كذلك لکونه قبل الأشياء و هو علی ما هو علیه فی حدّ نفسه من غیر تغیر و انتقال و هو غیب المحض و المجهول المطلق الا من قبل لوازمه و آثاره فهو بحسب ذاته المقدسة لیس محدوداً مقیداً

---

(۱) اسفار اربعه فصول عرفانیّه . این مبحث را در کتاب مشاعر نیز تقریر نموده است و نگارنده بطور مبسوط آن را شرح نموده ام و حاشیه‌یی نیز از استاد مشایخنا آقامیرزا هاشم «اعلی الله مقامه» در این بحث نقل کردم. آقامیرزا هاشم گیلانی استاد نامدار عصر قاجار در طهران یکی از پرمایه‌ترین دانشمندان و محققان دوران اخیر بشمار میرود عالی ترین مباحث عرفانی را ماهرانه تحریر نموده است و در تسلط بر عرفانیات بر بسیاری از محققان از قدما؛ (اتباع محیی الدین) ترجیح دارد و در حکمت بحثی و ذوقی نیز متضلّع بود :

بتعیّن (۱) ولامطلقاً حتی یکون وجوده بشرط القیود والمخصّصات کالفصول  
والمشخصات وانما الواحق ذاته شرائط ظهوره لاعلّل وجوده لیلزم النقص فی  
ذاته و هذا الاطلاق امر سلبی (۲) یتستلزم سلب جمیع الأوصاف والاحکام و  
النعوت عن کنه ذاته و عدم التقيّد والتجسّد فی وصف او اسم او تعیّن او غیر  
ذلك حتی عن هذه السّلوب باعتبار أنّها امور اعتباریة عقلیة .

(۱) در مسفورات اهل الله این عبارت «حقیقة الوجود هی الحق والمطلق فعله والمقیّد  
اثره» زیاد دیده می شود . بنابراین تعبیر بمراتب از برای وجود حمل بر مسامحه باید شود  
چون وجود واحد شخصی است و منحصر بفرد واحد است نمسخ دارد. مقام و مرتبّات همان  
اصل وجود است که «نه کسی زو نام دارد نه نشان» از این وجود متأخّران از عرفا مانند  
آقامحمد رضا و آقامیرزا هاشم «قد هما» تعبیر به لا بشرط مقسمی می نمایند چون اطلاق قید  
این حقیقت نیست همانطوری که صدرالحکما بیان فرموده اند :

وجود عام و کلی و مطلق مقید باطلاق فعل اطلاقی حق است که باعتباری عین وجود  
حق و باعتبار سریان عین خلق است وجودات مقیّده حقیقتی غیر از وجود منبسط ندارند  
فرق آنها به تعیّن و عدم تعیّن است پس امر واحد دارای بطون و ظهور است ظاهر آن خلق  
و باطن آن حق است. مراد از اطلاق ذاتی در کلمات اهل عرفان گاهی اصل وجود «بخودی  
خود» است که در مقام ذات دارای تنزّه صرف و اطلاق نسبت بجمیع قیود منافات با ظهور  
و تعین با قیود ناشی از تجلیات ندارد گاهی مراد از اطلاق ذاتی در وجود سریان و اطلاق  
وجود منبسط و فیض مقدّس است مراد از اطلاق ذاتی در اصل حقیقت آنست که در این  
حقیقت بحسب صرافت ذات مورد اعتبار قیدی واقع نشده است .

(۲) یعنی ان قید اصل الحقیقة بالإطلاق فهو معنی سلبی ای غیر معتبر فیه القید لا ان  
یعتبر فیه عدم القید نسبت وحدت یا مبدئیت و تأثیر و آنچه از این قبیل بحق داده شود باعتبار  
تعیّن است .

المرتبة الثانية : الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيّد بوصف زايد والمنعوت بأحكام محدودة كالمقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب و . . .

المرتبة الثالثة : هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فان الوجود محض التحصل والفعليّة والكلّيّ سواء كان طبيعياً أو عقلياً يكون مُبْنِهماً يحتاج في تحصيله و وجوده الى انضمام شيء آخر اليه يحصله ويوجده وليست وحدة عددية أي مبدءاً للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حده معين من الحدوث والقدم والتقدم والتأخر والكمال والنقص والعلية والمعلوليّة والجوهرية والعرضيّة والتجشّد والتجسّم؛ بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعيّنات الوجوديّة والتحصيلات الخارجيّة بل الحقايق الخارجيّة تنبث من مراتب ذاته وانحاء تعيّناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيات وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفيه و حقيقة الحقايق و هو يتعدّد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديماً و مع الحادث، حادثاً ومع المعقول معقولاً و مع المحسوس ، محسوساً وبهذا الاعتبار يتوهم أنّه كلّي و ليس كذلك . والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات و اشتماله على الموجودات قاصرة الاشارات الا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والتشبيه والاشارة الا من قبل آثاره و لوازمه .

ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الوجودات العالميّة ؛ نسبة هيولى الاولى

الى الأجسام الشخصية من وجه . . . و اعلم ان هذا الوجود كما ظهر مراراً  
غير الوجود الاتزاعي الاثباتي العام البدیهی المتصور التذهنی الذی من المفاهیم  
الاعتباریة وهذا مما خفی علی اکثر اصحاب البحوث سیما المتأخرین (۱) ... »

### حرکت در جوهر

در بین فلاسفه (از تاریخ ظهور حکمت تا زمان ملاصدرا) صدر المتألهین ،  
با براهین قطعیّه حرکت در جوهر عالم ماده را اثبات نموده و از اشکالات منکران  
حرکت در ذوات حقایق این عالم جواب داد .

صدر الحکما در این مسأله قدرت علمی خویش را ظاهر ساخت باینکه در  
محیطی پرورش یافت که بوئی از این قبیل تحقیقات استشمام نمی شد .  
میرفندرسکی معاصر او در رساله مستقل حرکت در جوهر را نفی کرد  
و سید محقق داماد استاد او نیز منکر حرکت در باطن اجسام بود .

ملاصدرا در این مبحث مثل سایر مباحث بطریق فلسفه خود چند  
برهان بر اثبات مدّعی خود آورد و با چند دلیل بطریقه منکران حرکت و سبک  
فلاسفه قبل از خود «پروان اشراق و مشاء» حرکت در باطن موجودات ،  
اثبات نمود . عالم ماده بنا بر این طریقه در سیلان و حرکت ذاتی است و هیچ  
موجودی يك آن بقا ندارد این که ما مقایسه بین زمان سابق و آینده و حال  
می کنیم صورتی را که از اشیاء در سابق برداشته با صورت لاحق مقایسه مینمائیم  
این صورتهای در علم ما ثابتند چه آنکه مدّرك صور مجرد است و ثابت و  
غیر مجرد در سیلان و حرکت میباشد ثابت یعنی مجرد غیر ثابت و سیال

(۱) اسفار اربعه امور عامه چاپ قدیم ص ۱۹۱-۱۹۳ .

عرفا وجود منبسط را مادة المواد حقایق امکانه و ماهیات متکثره میدانند چون  
وجود منبسط همان وجودات خاصه است که با وحدت ذات عین کثراست بعقیده اهل  
عرفان اعیان ثابته صور اسماء الهیه اند که در خارج بتجلی اسماء موجود شده اند عین ثابت  
هرگز از عالم مفهوم خارج نمی شود آنچه در خارج موجود است وجودات خاصه است

یعنی مادّه و مادّی .

صدرالحکما در اسفار (۱) و شواهد (۲) و مفاتیح و بعضی از دیگر کتب خود مبحث حرکت را در مباحث امور عامّه از قرار زیر عنوان فرموده است .

### ( ۱ )

«واعلم ان كل ما يخرج من القوّة الى الفعل فهو اما يخرج دفعة أو يخرج لاعلى دفعة . و قد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الأوّل و هي : فعل و کمال " اوّل للشيء الذي هو بالقوّة من جهة ماهو بالقوّة فانّ الجسم مادام في مكانه الأوّل مثلاً ساكناً فهو متحرك بالقوّة و واصل الى مكانه المقصود بالقوّة ، فاذا تحرّك حصل فيه کمال أو فعل لكنّه بعد بالقوّة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة .

فالحركة اذن کمال اول للشيء لامن حيث هو انسان او فرس او نحاس بل من حيث هو امر " بالقوّة فهي وجود بين قوّة محضة و فعل محض .  
در شواهد (۳) و سایر کتب خود گفته است :

### ( ۲ )

« . . . و اعلم انّ الحركة لا بد لها من قابل و فاعل و لا يجوز ان يكونا واحداً لان أحدهما مكمل مفيد والآخر مستكمل مستفيد، فكل جسم متحرّك فله محرّك "غيره ولو كان الجسم بماهو متحرّكاً لم يسكن البتّة ولكانت الأجسام

(۱) در اسفار (امور عادی چاپ گ ص ۲۱۵) گفتند است: «فصل في الحركة والسكون فانّهما يشبهان القوة والنعل وهما بالمعنى الأعم من عوارض الوجود بماهو موجود اذ لا يحتاج الموجود في عروئتهما له الى ان يصير نوعاً خاصّاً طبعياً او تعليمياً .»

(۲) شواهد چاپ دانشگاه مشهد ص ۹۵-۹۷ .

(۳) شواهد چاپ جدید ص ۸۳، ۸۴ .

كلّھا متحرّكة دائماً .

فالمحرّك لا يحرك نفسه ؛ بل لشيءٍ لم يكن في نفسه متحركاً فيكون  
حركته بالقوّة، والحارّ كيف يسخّن نفسه بل لشيءٍ يكون السخونة فيه بالقوة  
فكُل متحرّك يحتاج الى ما يخرجّه من القوّة الى الفعل وهذا الخروج هو  
الحركة والحركة أمرٌ وجودها خروج الشيء من القوّة الى الفعل لادفعة ، فقابلها  
امر بالقوّة بما هو بالقوّة .

ومن هاهنا ظهر بالبرهان : ان كلّ جسم مركّب "من الهيولى والصّورة ،  
لأن كلّ جسم بما هو جسم أمر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوة و هما  
متقابلان فهناك كثرة .

این تحقیق یکی از مقدّمات اساسی حرکت ، در جواهر صوری و طبایع  
نوعی است . در شواهد (۱) و اسفار اربعه (۲) و غیر این دو کتاب فرماید :

( ۳ )

« . . . فحقیقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث فلها في كلّ آن صورة  
بعد صورة ولتشابه الصّور في الجسم ، طُنَّ ان فيه صورة واحدة باقية على حدّه  
واحد و ليس كذلك .

بل هي صورٌ متتالية على نعت الاتصال لا بأن يكون متفاصلة حتى يلزم  
المحاذير (۳) و الى ما ذكرنا اشير في كلامه تعالى : « وترى الجبال تحسبها (۴)

(۱) کتاب شواهد طبع جدید ص ۸۴، ۸۵ .

(۲) کتاب اسفار طبع قدیم ص ۲۳۱، ۲۳۲ .

(۳) نظیر ترکّب زمان و مسافت از امور غیر منقسم، تتالی آنات و تشافع حدود.

(۴) سورة نمل آية ۹۰ والظاهر ان الجامد يكون في مقابل المتحرّك لذا كل موجود

جامدة، و هي تمرّ بِمَرِّ السَّحَابِ» .

جميع حکما از جمله آخوند ملاصدرا فاعل مباشر حرکت را طبیعت میدانند لذا در کتاب (۱) اسفار فرماید :

«... فی اثبات الطبيعة لكل متحرّك و أنّها هي المبدء القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسريّة او ، ارادية .

هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات جعلت مطيعة ايّاها ، لانّها مُنْبَعِثَةٌ عن و اما اذا كانت الأولى فظاهر انّ فاعلها الطبيعة و اما اذا كانت قسريّة فلان القسر العلة المعكدة والمعدّة علّة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعدد و اما اذا كانت اراديّة فانّ النفس انما تحرك الجسم (۲) باستخدام الطبيعة .

بناءً على ماحقّقناه ان المبدء القريب لها [اراديه] بعد تحقق التخيّل و الارادة والشّوق هو القوّة المحرّكة للعضلة والأتار والترباطاب و تلك القوّة

←

قبل وصوله الى مرتبة النبات يكون جامداً والحال ان لكل موجود حركة هذه الحركة لا بدّ وان تكون جوهرية .

صدرالحکماء در تفسیر و برخی از کتب دیگر خود فرموده است: ممکن است در این آیه اشاره رفته است بحرکت زمین کما اینکه جمعی از قدما بر این مذهب بوده اند. معلوم میشود آخوند ملاصدرا ادلّة قائلان بسکون زمین را کافی نمی دانسته است .

(۱) اسفار اربعه چاپ قدیم ص ۲۲۸ .

(۲) جمعی گمان کرده اند که در جمیع حرکات ارادی «نفس» فاعل قریب حرکات است در حالتی که نفس تعلق بطبیعت دارد. اگر کسی مانند ملاصدرا طبیعت را مرتبة نازله نفس بداند و از نفس مقام دانی و مرتبة طبع آن را اراده قول او وجهی دارد .

النفس علی الأعضاء لتدبیر البدن بواسطتها .

فالمبدء القرب للحركة الجسمیة قوّة جوهریة قائمة بالجسم اذا اعراض  
كلّهما تابعة للصّورة المتقوّمه و هی الطبیعة .  
لهذا عرّفها الحكماء بأنّها : مبدءٌ اول لحركة ما هی فیهِ وسكونه بالذات  
لا بالعرض .

بعد از تعمّق در این مقدّمات باید منتظر ادلّه متقنه صدرالحکما در  
حرکت جوهر بود .

#### ( ٤ )

برهان اول (١) [بطریق مشهور] — «الحركة لما كانت وجودها على سبيل  
التجدد والانتضاء، فيجب ان يكون علّتها أيضاً غير قارّة، و الا لم ينعدم أجزاء  
الحركة فلم يكن الحركة ، حركة ثم انّ فاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً  
مَحْضاً لعدم تغيّره ولا نفساً من حيث ذاتها العقلیّة ، بل من حيث كونها فی  
الجسم ، فيكون طبیعةً اذا اعراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .  
فالجوهر الصّوری المسمّى بالطبیعة من جهة كونها مبدء الحركة عندنا  
أمر سیّال ، ولولم يكن أمراً سیّالاً متجدّداً لذات لم يمكن صدور الحركة عنها  
لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت .

(١) شواهد طبع مشهد ص ٨٤، ٨٥ .

در اسفار گفته است «... اعلم انّ الحركة لما كانت متحرکیّة الشیء لأنها نفس  
التجدد والانتضاء فيجب ان يكون علّته القریبة امرأ غیر ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء  
الحركة فلم يكن الحركة والتجدد، تجدداً بل سکوناً وقراراً...» اسفار ط قدیم مبحث  
حرکت ص ٢١٢، ٢١٣ .



در کتاب اسفار گفته است :

( ۵ )

« . . . فالفاعل المزاوِل لها امر يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات . و كثر ما كانت الحركة من لوازم وجودها ، فلها ماهية غير الحركة لاتنفك عنها وجوداً وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجى فلم يتخلل الجعليته وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجى فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب .

فالفاعل القريب للحركة لا بد و ان يكون ثابت الماهية متجددة الوجود ( ۱ ) » .

صدر الحكما در مطاوی و خلال این مبحث نکات مهمی را که منکران حرکت جوهر بآن دقایق برخورد نکرده اند بیان کرده است فهم این قسمت از مباحث اسفار بسیار مشکل است و اغلب مدعیان حکمت در فهم آن حیرانند، مثل :

( ۱ ) فرق واضح است بین اخذ تجدد، و حرکت در ماهیت امری و اخذ تجدد در وجود شیء و لحاظ حرکت در وجود و ماهیت آن هر دو بنا بر شق سوم شیء عین تجدد و شق حرکت خواهد بود و لحاظ حالتی غیر تجدد مفهوماً و مصداقاً در آن محال است .  
ولو کان مستنداً الى جاعل لكان الجاعل يجعل نفس التجدد، و نفس التجدد مجعول ولا يمكن ان يكون جاعله امراً ثابتاً .

و اما اذا كان التجدد مأخوذاً في وجوده فانه ح يكون من لوازم وجوده و لو كان وجود شیء المتجدد محتاجاً الى الجاعل لكان محتاجاً في احمل الوجود و نفسه لا في نفس التجدد لان التجدد من لوازم وجوده اللوازم لا يحتاج الى جاعل بل المجعول ح نفس الملزوم لعدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم لأن انفكاك اللازم عن الملزوم محال و جعل الملزوم كاف في الملازمة .

(۶)

«فقد ثبت و تحقق من هذا : ان كل جسم امر متجددة الوجود سیال  
الهویة و ان كان ثابت الماهیة و بهذا یفترق عن الحركة (۱) لأن معناها نفس  
التجدد والانتضاء و بهذا ثبت حدوث العالم الجسمانی . . .  
فما ذكر ان موضوع الحركة لا یبّد و أن یكون أمراً ثابت الذات صحیح  
اذا عنی بموضوع الحركة؛ موضوعها بحسب الماهیة لأن موضوع التجدد،  
یكون التجدد، عارضاً له فهو بحسب ذاته و ماهیته غیر متجددة .  
أو عنی به موضوع الحركات الغير اللازمة فی الوجود كالنقلة والاستحالة  
و النمو . . .

و ماذكروا : ان موضوع الحركة مركّب " من مابالقوة و مابالفعل قول  
مجمل یحتاج الى التفصیل وهو : ان الموضوعیة والعروض ان كانا فی الوجود  
كما فی الحركات العارضة للجسم و هو حقّ ان موضوعها مركّب فی الخارج  
من امر به یكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمراً فی كل زمان الحركة؛ و من أمر  
یكون (۲) بالقوة متحرکاً ، لأنّ كل جزء من الحركة یوجد فيه بعد ما لم یكن  
و یزول عنه و هو بحاله و ان كان العروض بحسب التحلیل العقلی كما فی  
التوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد " والقوة والفعلیة جهة واحدة ای ما

(۱) به تعلیقه مراجعه شود.

(۲) اكثر مباحث حرکت در جوهر كتاب اسفار محتاج بشرح و بسط كامل می باشد.  
نگارنده در رساله‌یی که در حرکت جوهر تألیف کرده ام مشکلات این مباحث را روشن  
نموده ام .

بالتقوة عين ما بالفعل ككل منهما متضمن للآخر و كما ان ثبات الحركة عين تجدددها و قوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات مابه الحركة و هي الطبيعة الكائنة في الأجسام فانه عين تجدددها الذاتى. صدرالدين شيرازى «قده» بتركيب اتحادى هيولى و صورت معتقداست و در مباحث جواهر و اعراض اسفار مبسوطا در اين باره بحث كرده است در خارج وجود و احدى است كه بحسب تحليل عقل بدو جزء جوهرى منحل ميشود و اين معنى در باب حركت جوهرى نافع است و آقاعلى حكيم «مدرس م ۱۳۰۶ هـ» از اين طريق بر حركت جوهرى استدلال فرموده اند آخوند در اسفار فرمايد

## (۷)

«... و تحقيق هذا المقام انه : لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة و الاستعداد (۱) كما علمت و حقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددى كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى فى ككل ان صورة اخرى بالاستعداد و لكل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما علمت ان الفعل مقدم على القوة و تلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير صورة توجبها ؛ لا بالاستعداد و هكذا ، تقدم الصورة على المادة ذاتا و تأخر هويته الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد و دوام بالآخرى لاعلى وجه الدور

---

(۱) چون فوه صرف بدون التجاء بصورت و فعلیت تحقق خارجى نمى یابد چون اگر هیولى مقام و مرتبه یی منحاز از صورت داشته باشد باید خود دارای نحو وجودی فعلی باشد و هر وجود فعلی مادی دارای صورتی است و فعلیتی؛ فعلیت بماهى از قبول فعلیت امتناع دارد در خارج صورت مادی بجرکت جوهری درسیلان است و همان جهت لا تحصلى آن كه عين وجودش مى باشد منشأ قبول فعلیت و صورت است و هر صورتى بعينها هیولى برای صورت كامل ترى است .

المستحيل كما يستبين عليك كیفیتہ فی مباحث التلازم بينهما و لتشابه الصُّور  
فی الجسم البسيط ؛ مُظَنّ فیہ صورة واحدة مستمّرة لاعلی وجه التجلّد . . .  
فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان شخص روحه الدهر فالتبيعة  
بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها . . . »  
در مقام اقامه برهان بر حرکت بنابر طریقۀ خود گوید (۱) :

### (۸)

« . . . فی استیناف برهان آخر علی وقوع الحركة فی الجوهر .  
اعلم ان الطبيعة الموجودة فی الجسم لا یفید شیئاً من الامور الطبيعية فیہ  
لذاتها لأنها لو كانت تفعل فی جسمها لکان لها فعل من دون وساطة الجسم و  
التالی باطل فالمقّدم مثله اما بیان بطلان التالی فلانها قوّة جسمانیّة ولو  
فعلت من غیر وساطة الجسم لم تكن جسمانیّة بل مجردة .  
اما بیان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة  
و الوضع .

و برهانه : ان الایجاد متقوم بالوجود متأخر عنه اذا لشيء مالم یوجد  
لم يتصوّر كونه مُوجِداً فكونه موجداً متفرّع علی كونه موجوداً »

---

(۱) برهان سابق بنابر مملک حکما بود که طبیعت را مبده حرکت میدانند بنابر اینکه  
نفس طبیعت سیال باشد و حرکت در جوهر وجود رسوخ نماید طبیعت و حرکت در خارج  
یک چیز است لذا زمان در صمیم ذات عالم ماده موجود است و بمنزله بُعد از برای جسم  
محسوب می شود .

این برهان ملازم تعطیل قوا و طبایع نیست کما اینکه حکیم سبزواری در تعلیقات  
توهم نموده است .

فالشئ إذا كان نحو وجوده متقومًا بالمادة فكذلك نحو إيجاده متقومٌ بها. ثم إن وجود المادة وجود وضعيٌ و توسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك، فما لاوضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه و لا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها و كل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف (۱).

و يلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها اذ لاوضع للمادة بالقياس الى ذاتها و الى ما حُكِّل في ذاتها و الا لكان لذي الوضع وضع آخر (۲) وهذا محال. فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها ماديًا.

فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في مادتها و الا لتقدمت المادة الشخصية على المادة فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة

(۱) اسفار ط ق سفر اول بحث حرکت ص ۲۱۹، ۲۲۰.

(۲) اینکه آخوند در مواردی فرموده است: صورت، اول، در ماده شوق اثر می گذارد و در این جا و در موارد دیگر گفته است چون صورت و ماده بحسب وجود متجانسند و بین صورت و ماده وضع و محاذات موجود نیست، صورت در ماده خود اثر نمی گذارد. این افسات بین این دو قول وجود ندارد چون مراد او از تأثیر مطلق اتصاف است در مواردی که گفته است صورت در ماده اثر دارد یعنی اگر صورت نوعیه نار مثلاً بخواند جسم گرم کند اول ماده این صورت اتصاف بحرارت دارد و اول ماده خود اتصاف بحرارت در عقل این ملاحظه را در مقام انفکاک ذهنی ماده و صورت می نماید و اگر صورت و ترکیب جسم از دو جزء جوهری محقق نمی شود.

من غیر تخیل نجل و تأثیر بینها و بین هذه الأمور .

فلا بد ان يكون في الوجود مبدء أعلى من الطبيعة و لوازمها و آثارها  
و من جملة آثارها التلازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة و الحركة مَعَيْن  
في الوجود .

فالتبيعة يلزم ان يكون امرأ متجدداً في ذاتها كالحركة بل الحركة  
نفس تجددتها التلازم . . . »

این که در لسان ابنای عصر شهرت دارد که زمان بعد رابع جسم است و  
جسم از زمان انفکاک پذیر نیست بنا بر مبنای صدر المتألهین این معنی تمام تر و  
باقواعد عقلی بهتر سازش دارد لذا در اسفار فرموده است :

(۹)

« . . . فالتبيعة امتدادان (۱) و لها مقداران :

احدهما : تدريجيّ زمنيّ يقبل الانقسام الوهني الى متقدم و متأخر

زمانیّین

والآخر : دفعيّ مكانيّ يقبل الانقسام الى متقدم و متأخر مكانيّین و

نسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعيّن الى المبهّم و هما متحدان في  
الوجود ؛ متغايران بالأعتبار .

و كما ليس اتصال التعليميّات الماديّة بغير اتصال ما هي مقادير لها فكذا  
اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجيّ الذي للمتجدّد بنفسه فحال  
الزمان مع الصورة الطبيعيّة ذات الامتداد الزمانيّ كحال المقدار الطبيعيّ مع

(۱) ولها . عطف تفسیری است یعنی از برای طبیعت دو امتداد است یکی بحسب حرکت

جوهری و دیگر باعتبار قبول هر جسمی ابعاد سه گانه را .

الصورة الجريمة ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدى من تفريق  
العصا . و من تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار الا في  
العقل و ليس عروضها لما هي عارضة له عروض بحسب الوجود كالمعارض  
الخارجية للاشياء كالحرارة وغيرها .

بل الزمان من المعارض التحليلية لما هو معروضه بالذات و مثل هذا  
المعارض لا وجود له في الأعيان الا بنفس وجود معروضه اذلا عارضية و  
لامعروضية (۱) بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني (۲) .

ما بهمین اندازه در بحث حرکت جوهر قناعت نمودیم و سراغ مباحث دیگر  
میرویم در رساله مستقلی که در حرکت نوشته‌ام این مباحث را مبسوطا ،  
تحریر نموده‌ایم «و من الله التوفيق و عليه التكلان» .

### بیان اتحاد عاقل و معقول و عقل

و اثبات آنکه علم مطلقا داخل مقوله‌ی نیست

و از سنخ وجود است

آخوند ملاصدرا در اسفار (۳) در فصلی که برای اثبات اتحاد علم و معلوم و  
عالم و عقل و معقول و عاقل منعقد فرموده است ، گوید :

( ۱ )

« . . . فی بیان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول :

(۱) شیخ اشراق نیز زمان را از عوارض تحلیلی حرکت میدانند ولیکن کسی که  
حرکت را در جوهر اشياء اعتبار می کند طور دیگر در حقیقت زمان باید فکر کند کما علمت  
من عبارات صدرالحکما «قدم» .

(۲) اسفار اربعه جلد اول طبع قدیم ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۲۶ ، ۲۲۷ .

(۳) رجوع شود به اسفار طبع قدیم مبحث عقل و معقول ۲۷۴ ، ۲۷۵ .

ان مسألة كون النفس عاقلةً لصور الأشياء المعقولة من اغض المسائل الحكيمة التي لم يتفتح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا .  
و نحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في اشكال : كون العلم بالجواهر جوهرًا و عرضًا ولم نرفى كتب القوم سيما رئيسهم «ابى على» ك : الشفاء و تجرّد و الاشارات و عيون الحكمة و غيرها مايشفى العليل و يروى العليل بل و حدباء و كثر من فى طبقة و اشباحه و اتباعه كتلميذه بهنيار و شيخ اتباع الرواقيين و المحقق الطوسي نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه و اذا كان هذا حال هاء لاء المعبرين من الفضلاء فاحال غيرهم من أصحاب الأوهام و الخيالات و أولى وساوس المقالات و الجدالات ؛ فتوجهنا توجهًا جليًا الى «مسئل الأمور الصعاب فى فتح هذا الباب» .

اذكنا قد جثرت بنا مرارًا كثيرًا سيما فى باب اعلام الخيرات العلمية و انهام الحقايق الالهية لمستحقيه و محتاجيه ان عاداته الاحسان و سجيته الكرم و الاعلام و شييته رفع اعلام الهداية و بسط انوار الافاضة .

فافاض علينا فى ساعة تسويدى هذا الفصل (۱) من خزائن علمه ؛ علماً جديداً

(۱) نگارنده در سال ۱۳۳۱ هـ ش در اسفار نسخه خطی که آقا محمد بیادآبادی از

روی این نسخه تدریس می نموده عبارت زیر را در این موضع دیدم :

« و كان تاريخ هذه الإفاضة ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع وثلاثين

بعد الألف من الهجرة النبوية و قد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة » .

عجب آنکه تا چند سال قبل که ما این تاریخ را در کتب خود اظهار داشتیم تاریخ تولد



و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم .

فقول امتثالاً لقوله تعالى : «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» : ان صور الأشياء على قسمين .

احديهما : صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها و مثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريداً اما تاماً فهي صورة معقولة بالفعل و ناقصاً فهي متخيّلة أو محسوسة بالفعل .

و قدصحّ عند جميع الحكماء : ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للعاقل شىء واحد من جهة واحدة باختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه و وجوده للجوهر الحاسّ شىء واحد باختلاف جهة فاذا كان الأمر هكذا فلو فرض انّ المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هويّة مغايرة للآخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحالّيّة و المحليّة كالسواد والجسم الذى هو محلّ السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأنّ اقل مراتب الاثنينيّة بين شيئين

---

← آخوند معلوم نبود بآنكه در حاشیه مشاعر چاپ سنگى طهران عين اين عبارت مذكور است و همه ميدانيم كه مشاعر پيش از هفتاد سال قبل بچاپ رسيده است از اين امر معلوم مى شود كه ما چقدر بى توجه هستيم .

اثین ان يكون لكل منهما وجود في نفسه و ان قطع النظر عن قرينه .

لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذا المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي بالفعل معقول (بذاته معقول) لا بشيء آخر وكون الشيء معقولا ، لا يتصور الا ان يكون الشيء عاقلا ولو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي و هو وجود الصلوة العقلية فان الصلوة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة ، فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلا عاقل من خارج ام لا .

و ليس حكم هذه المعقولة كحكم متحركة الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط . و ذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخية الجسم اذا قطع النظر عن تسخين مسخنة فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل ... فان المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهويّة بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر عقله فاذا هو عاقل بالفعل كما انه معقول بالفعل وقدمر في مباحث المضاف ان المتضايين متكافئان في الوجود ودرجته ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و ان كان احدهما بالقوة كان الآخر بالقوة و ان كان

احدهما ثابتاً فی مرتبة كان الآخر ايضاً ثابتاً فيها و اذا علمت الحال  
فی الصوره المعقوله هكذا و هو ان المعقول منها بعينه هو العاقل ؛ فاعلم ان  
الحال فی الصوره المحسوسة ايضاً علی هذا القياس . . .

فبما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة و مفسد شنيعة ترد علی القول بارتسام  
صور المعقولات المتباینه الماهیات فی العقل و كذا ما یرد علی القول بانطباع  
صور الممكنات فی ذات الباری جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائین  
فان التعقّل لو كان بارتسام صور العقليّه فی ذات العاقل يلزم فی علم النفس  
بالجوهر والكم كون الشئ الواحد مندرجاً تحت مقولتين بالتذات و فی علم الباری  
كونه محلاً للممكنات و يلزم امور شنيعة اخرى مذكورة فی مواضعها . . . » .

شیخ رئیس و جمهور اتباع مشاء و اشراق نفس متعلق ببدن را در همان  
مرحله اول وجود ، جوهر مجرد بالفعل میدانند روی این مبنا اعتقاد بمراتب  
وجود از برای عقل : عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و . . . باطل است چه آنکه باین  
مبنا نفس در اول وجود عقل مجرد بالفعل و درصمیم ذات عاقل و دارای حب و  
عشق بذات و مبدء خود میباشد هر کمالی که برای آن متصور شود باید دارا و  
واجب باشد و محل صور و ارتسام معقولات واقع نگردد بر این قول مفسد زیادی  
مترتب میباشد .

نفس در این حال بفرض آنکه صورتی را واجب شود چون تحوّل در ذات  
آن محال است با چه وجهی این صورت را مشاهده خواهد نمود لذا آخوند در  
ضمن تزییف این قول از برای اثبات اتحاد چنین گوید (۱) :

## ( ۲ )

ثم انهم زعموا ، ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلاً

(۱) کتاب الاسفار ط ۱۳۸۲ هـ ق ، سنگی ج ۱ مبحث عقل و معقولات ص ۲۵۸۲۵۶ .

و معقولا بالقوة ، مما يصادف الشعور العقلية و يدركها ادراكا عقليا .  
 فنقول : تلك القوة الاتعمالية بماذا ادركت الصورة العقلية . أدركها  
 بذاتها المعرّة عن الشعور العقلية و يدركها ادراكا عقليا .  
 فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي؛ صورة  
 عقلية نيّة في ذاتها معقولة صرفة .

فان أدركها بذاتها ؛ فالذات العارية الجاهلة العمياء ، كيف تدرك  
 صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر و ترى ؛ فمن لم يجعل الله له نورا فما له  
 من نور . و ان ادركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة  
 عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى و الا لكان  
 الكلام عائداً و يلزم تضاعف الشعور الى غير النهاية فكان المعقول والعقل  
 شيئا واحداً باختلاف .

و ليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما  
 سواها و هي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ماورائها ممّا هي مطابقة اياه  
 تصوير معقولا للنفس بتلك الصورة ؛ لأننا نقول : لو لم تكن الصورة معقولة  
 للنفس اولاً ، لم يمكن ان يدرك بها غيرها .

وليس توسط تلك الشعور في ادراك الأشياء كنوسيط الآلات الصناعية  
 في الأعمال البدنية ؛ بل مثالها ، مثال الشعور المحسوس في درك المُنصّرات  
 حيث يبصر النور أولاً و بتوسطه غيره على انّا قد أوضحنا بالبرهان القاطع :  
 ان الصورة المعقولة ، معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها عاقل ام لا وكذا  
 المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود

محسوساً فهو محسوس بالفعل . . .

فكما ، ليست المادّة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل ، الاّ بالصّور وليس لحقوق الصّور بها ، لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الآخر . بل بأن يتحوّل المادّة من مرتبة النقص فى نفسها الى مرتبة الكمال ، فكذلك حال النفس فى صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوّة .

و ليس لحوق الصّورة الصّورة العقليّة بها عند ما كانت قوّة خيالية بالفعل عقلاً بالقوّة بها كالحق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كالحق عرض لمعرض جوهرى مستغنى القوام فى وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل فى تلك الحصولات ، الاّ وجود اضافات لا يستكمل بها شىء و

---

بنا بر انكار حرکت در جوهر وقول واعتقاد باین که : نفس در اول افاضه وجود ، جوهر مجرد تامّ العیار ابدی الحیات است با اتحاد عقل ومعقول و عاقل منافات تام دارد و جوهر مجرد تام متحصّل نفس ، که در صمیم ذات ، مجرد است قاعدهً نباید قبول هیچ صورت و فعلیّتی را نماید و باید همه کمالات را در بدء وجود واجد شود چون مجرد تام ، عقل صرف است و باید نوع آن منحصر بفرّد باشد این که نفس تعلّق ، ببدن مادی دارد و دارای تعدّد فردی است پس در اول وجود عین ماده است و بتجرّد برزخی و عقلی بواسطه حرکت جوهریه نایل می آید و این که قبول صورت و فعلیت می نماید بواسطه صور عقلیه این خود حکایت از تحوّل جوهری و ذاتی و لامتحصل بودن نسبت بصور ، می کند .

بهمین لحاظ بنا بر قول شیخ و اتباع او هر صورتی که وارد بر نفس شود هیچ اثری در باطن او نمی گذارد عرض متأخّر از وجود جوهر منشأ تحوّل جوهر نمی گردد لذا اتحاد را شدیداً منکر شده اند .

پس حکم حرکت در جمیع مراتب نفس در ابتدای وجود جاریست و اینکه شیخ رئیس مصرّاً اتحاد عاقل و معقول را انکار می کند برای آنست که نفس را روحانیّة الحدوث میدانند ؛ نه جسمانیّة الحدوث .

حصول الصورة الادراکیة للجواهر الدرائة اقوى فی التحصیل والتکمیل له من  
الصثور الطبیعیة فی تحصیل المادّة وتنويعها وسنعود من بعد الی دفع الشکوک  
التي لأجلها قد تحاشی القوم . . . من القول باتحاد العقل بالمعقول علی وجه  
لم یبق لأهل البصيرة ؛ مجال شک واضطراب .

همین دو دلیل بر اتحاد عاقل و معقول و عقل در این مقام کافیهست بهتر  
است بنحو اختصار ، ردّ و جواب از اشکالات منکران را نقل کنیم تا قدرت  
فکری و قوه فهم و برتری صدرالحکماء در تقریر حقایق عقلیه و معارف حکمیه  
بر سایر حکما حتی شیخ رئیس ثابت شود .

شیخ رئیس در مبحث علم النفس کتاب شفا در مقام ردّ نظریّه قائلان  
باتحاد گفته است :

« . . . اعلم انّ قول القائل : ان شیئا [مّا] یصیر شیئا آخر لا علی سبیل  
الاستحالة من حال الی حال و لا علی سبیل التّریب مع شیء آخر لیحدث عنهما  
شیء ثالث بل علی أنّه کان شیئا واحداً فصار واحداً آخر ؛ قول شعری غیر معقول  
فاته انّ کان کثل واحد من الأمرین موجوداً فهما اثنان متمیزان وان کان  
احدهما غیر موجود فقد بطل الذی کان موجوداً .

در جای دیگر همین مبحث علم النفس گفته است :

« . . . و ما یقال : من انّ ذات النفس تصیر هی المعقولات فهو من جملة  
ما یستحيل عندی فاثی لست افهم قولهم : ان یصیر شیء " شیئا آخر ولا عقل ان  
ذلك کیف یکون .

فان کان بانّ یخلع صورة ثم یلبس صورة اخرى فیکون مع الصورة الأولى  
شیئا و مع الصثور الاخری شیئا آخر فلم یصر بالحقیقة الشیء الأول ؛ الشیء

الثانی بل الشیء الأول قد بطل وانما بقى موضوعه أو جزء منه وان كان كذلك  
فلننظر كيف يكون (۱) . . . »

صدر الحکماء در مقام رد و انکار این قبیل از دلائل نافی اتحاد در اسفار  
و سایر کتب خود از قرار زیر فرموده است :

( ۲ )

« . . . والتذی يجب ان يعلم أولاً قبل الخوض فی دفع ما ذکره الشيخ  
فی نفی الاتحاد بین الأمرین عاماً و بین العاقل و المعقول خاصاً أمران .  
أحدهما : ان الوجود فی کل شیء هو الأصل فی الموجدیة و هو مبدء  
شخصیته منشأ ماهیته و ان الوجود ما یشتد و یضعف و یکمل و ینقص و الشخص  
هو هو . الا ترى ان الانسان من مبدء كونه جنیناً بل نطفة الى غاية كونه عاقلاً  
و معقولاً جرت علیه الأطوار و تبدلت علیه النشآت مع بقاء نحو وجوده و  
شخصیة .

و ثانيهما : ان الاتحاد ، يتصور على وجوه ثلاثة .

الأول ان يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجود ان لشيء شيئاً واحداً

(۱) آخوند در اسفار این دو دلیل را با چند دلیل دیگر از شیخ و سایر منکران  
اتحاد نقل کرده است همه دلائل يك سنخ است برخی از ردها متوجه مورد خاص اتحاد عقل  
و عاقل و معقول و برخی از دلائل بنحو عموم اتحاد دوشی را نفی می کند .  
همه این دلائل مبتنی بر عدم جواز حرکت و استكمال در جوهر نفس است و نیز  
مبتنی است بر نفی اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و تشكیک خاصی و رجوع نهایات  
ببدایات و تحقیق آنکه عقول طولیه صورت تمامیه نفس اند و نفس باید بصورت تامه و  
تمامیه خود برسد و غیر این ها از نفایس مسائل حکمی که ملاصدرا این مقدمات را بنحو کامل  
برهانی نموده است .

وهذا لاشك (۱) فی استحالة لما ذكره الشيخ من دلائل نفی الاتحاد .

الثانی : ان یصیر مفهوم من المفهومات وماهیة من الماهیئات عین مفهوم آخر مغایر له ، او ماهیة اخرى مغایرة لها بحيث یصیر هو ، هو ، اوهی ، هی حملاً ذاتیاً اولیاً له و هذا ایضاً لا شك فی استحالة فان المفهومات المتغایرة لا یمکن ان تصیر مفهوماً واحداً و یصیر بعضها بعضاً بحسب المفهوم .

ضرورة ان کُل معنی غیر المعنی الآخر من حیث المعنی . مثلاً مفهوم العاقل محال ان یصیر عین مفهوم المعقول نعم یمکن ان یشکل وجود واحد بسیط یشهد علیه انه عاقل و یشهد علیه انه معقول حتی یشکل الوجود واحداً والمعانی متغایرة ؛ لاتغایراً یوجب تکثرات الجهات الوجودیة .

والثالث : ضرورة موجود بحيث یشهد علیه مفهوم عقلی و ماهیة کلیة بعد ما لم یشکل صادقاً علیه اولاً ، لاستکمال وقع له فی وجوده و هذا مما لیس بمستحیل بل هو واقع .

فان جمیع المعانی المعقولة التي وجدت متفرقة فی الجماد والنبات و الحیوان یوجد مجتمع فی الانسان الواحد ، لا یشکل : هذه المعانی حیوانیة و النباتیة و الجمادیة ، انما وجدت فی الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لأننا نقول : بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فان جمیع قوی الانسان المدركة و المحركة فیفیض علی مادة البدن و مواضع اعضاءه من مبدء بسیط واحد هو نفسه وذاته الحقیقیة وتلك القوی کلها فروغ ذلك الاصل وهو حش

(۱) یعنی دو وجود متحصل مانند انسان و شجر خارجی اینکه گفته میشود: اتحاد

اثنین محالست شامل این مورد است ودلائل نفی اتحاد ناظر باین مورد میباشد .



الحواس و عامل الأعمال كما ان العقل البسيط الذي أثبتته الحكماء هو اصل المعقولات المفصلة و سنكشف في هذا الكتاب ان العقل الفعال في أنفسنا هو كثر الموجودات بمعنى انه ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكنونات التي في العالم .

و بالجملة فكون وجود او موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه و يحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستكثر (۱) .

### اتحاد نفس انسانی با عقل فعال (۲)

یکی از مباحث مهم فلسفه مسأله اتحاد نفس با عقل فعال است که از کثرت غموض جمعی از اکابر آنرا انکار نموده اند. مناقشات بوعلی و سایر حکمای محققین بر این مسأله وارد نمی باشد عدم ممارست در معانی وجودیه و انکار تشکیک خاصی و عدم اعتقاد بحرکت جوهری بسبب انکار این مطلب عالی شده است .

با آنکه روی مبانی حکمی و این که علت مبدء صدور وجود هر شیء، صورت تعامیه آن شیء است و معلول باید باین صورت روزی به پیوندد، رجوع هر فرعی باصل خود، کما قبل «النهائيات هي الرجوع الى البدايات» در عالم وجود، حتمی است و صعود برطبق نزول است و بدون تحول ذاتی این امر صورت وقوع نمی گیرد و دیگر آنکه نفس بعد از نیل بمقام عقل صرف، و معقولات بحث، بوحدت اطلاقى رسد و وحدت عقل فعال نیز اطلاقى است نه عددی؛ فرض اثنین در این وحدت متصور نیست آخوند در صدر این بحث فرموده است :

---

(۱) اسفار مبحث عقل و معقولات ص ۲۷۹ بحسب این تحقیق مصنف اسفار از کلیه اشکالات شیخ رئیس و اتباع و اتراب او سهولت جواب داده میشود .

(۲) اتحاد نفس، با عقل فعال با اتحاد نفس با صورت معقوله از باب واحدند نفس بعد از اتصاف بهر صورت عقلی اتصال آن بعقل فعال قوی تر می شود .

## ( ۴ )

« . . . انّ المشهور فی کتب القوم من حکماء الثدورة الاسلامیة : ان هذا المذهب ایضاً کالمذهب الأول باطل فانه ایضاً قرب المأخذ من الأول . . . هذا المذهب کالتدی قبله . . . لا بُد و ان یكون له وجه صحیح غامض یحتاج درکه الی بحث شدید و تفحص بالغ مع تصفیة للتذهن و تهذیب للخاطر و تضرع الی الله و سؤال التوفیق والعون منه و قد کُنّا ابتهلنا الیه بعقولنا و رفعنا الیه أیدینا الباطنة . . . و تضرّعنا الیه . . . حتی أنار عقولنا و کشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأینا العالم العقلی موجوداً واحداً یتصل به جمیع الموجودات التی فی هذا العالم و منه بدوؤها و الیه معادها .

والّذی یلیق ان یذكرها هنا ما یسکن به صولة انکار المنکرین لاتصال النفس بذلک العالم فی ادراک کل معقول . . . و هی امور " ثلاثة .

احدها : انّه قد مرّ ان النفس اذا عقلت شیئاً صارت عین صورته العقلیة و قد فرغنا من اثباته بالبرهان و حلّلتنا الشکوک التی فیہ .

و ثانیها : ان العقل هو کُلّ الاشیاء المعقولة و البرهان علیه کما قد أقمناه فی موضع آخر . و معنی کونه کُلّ الاشیاء العقلیة ؛ لیس ان تلك الاشیاء بحسب انحاء وجوداتها الخارجیة الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة فان ذلک محال . . . بل المراد انه یمکن ان یتكون جمیع الماهیات الموجودة فی الخارج بوجودات متعددة متکثرة ، کثرة عددیة و فی العقل بوجودات متکثرة ، کثرة عقلیة ، موجوداً بوجود واحد عقلی ، هو بعینه جامع جمیع المعانی مع وحدته

و بساطته (۱) .

و ثالثها : ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدء الأعداد كوحدة الجسم مثلا و وحدة السواد و اللون بل وحدة اخرى والفرق بين الوجدتين في المعنى ان هذا الوحدة التي في الاجسام و الجسمانيات اذافرض ان يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا ...

و هذا بخلاف الوحدة العقلية فاننا لو فرضنا : وجود الف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الالف في كثرته (۲) .

(۱) اسفار اربعة ط گ طهران جلد اول ص ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲ .

(۲) از برای توضیح این مرام ناچاریم از ذکر مطالبی: باید دانست که وحدت حقیقی عقلی سعی اطلاقی دارای مراتبی است وحدت اطلاقی ذاتی و وحدت اطلاقی نسبی اضافی و نیز باید معلوم شود که وحدت اطلاقی ذاتی حقیقی وحدتی است که در شعاع وجودی، واقع نباشد و فوق وجود او، وجودی تصویر نشود مثل وحدت اطلاقی ذات حق بحسب احدیّت وجود لذا جمیع وحدات اطلاقی، که از برای مراتب و حقایق، ثابت است؛ ظل این وحدت اضافی نسبی است .

و نیز در جای خود تحقیق کرده ایم که: جمیع مراتب وحدات اطلاقی که بعد از تمیّن اول واقع شده اند و نسبت بوحدت حق متّصف بوحدت اضافی و نسبی می باشند در آن ها دو اعتبار فرض می شود در این موجود متصف بوحدت اطلاقی ، مانند وجود عقل اول یا وجود متبسط دولحاظ از این جهت امکان دارد .

یکی: اعتبار عقل اول مثلاً نسبت بوجود علت خود «حق اول» و لحاظ و اعتبار این عقل نسبت بمادون خود از عقول طولی و عرضی . عقل اول باعتبار اضافه و اعتبار او نسبت بوجود اطلاقی علت العلل، متصف بوحدت عددی است ولی بلحاظ سریان فعلی و احاطه ذاتی او نسبت بمادون متصف بوحدت اطلاقی است نفس ناطقه نسبت بقوای خود «بسیط الحقیقه» و دارای وحدت اطلاقی است و نسبت به علت خود مثلاً عقل مجرد محیط مدبر او، متصف به وحدت

مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى ، معنى هو مثله فى الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع و المقدار والاین و . . . فلم تجده فى ثانويته ولا المجموع فى اثنيّته الا كما تجد الأول فى وحدته و لذلك قال صاحب التلويحات «و صرف الوجود الذى لا أتم منه كلما فرضته ثانياً له فاذا نظرت اليه فاذن هو ، هو اذ لا ميز فى صرف الشيء» .

فاذا تقررت هذه المسائل فنقول : ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقائق و تتحد بها و من شأنها ان يصير عالماً عقلياً فيه صورة كشل موجود

←

عددی است وحدث صورت معقول از انسان، نسبت به: زید و عمرو (مثلاً) وحدث اطلاقی است اما نسبت به بقر و غنم کلی (مثلاً) وحدث عددی است .

واحد بالعدد نیز دو اطلاق دارد: یکی نسبت بواحد جنسی و نوعی دیگر مقابل وحدث اطلاقی . بعد از تقریر این مقدمات گفته می شود : برای اثبات اتحاد نفس با عقل فعال بدو موضوع احتیاج داریم یکی وحدث ثابت از برای عقل فعال و دیگر وحدث وصف صورت عقلیه وحدث عقل فعال وحدث اطلاقی است نسبت به صور عقلی کلی و صور عقلی اضافات و نسب اشراقیه عقل فعالند چون وحدث عقل فعال، وحدث اطلاقی است نسبت بصورت های عقلی و صور عقلی شعاع و ظهور و تجلی عقل فعالند و نسبت بعقل فعال، اطلاق و سریان ندارند و متصف بوحده عددیه اند اگر چه نسبت با افراد خود متصف بوحده اطلاقی میباشند لازم نیست که نفس در این مقام که صورت عقلیه را ادراک می کند همه معلومات عقل فعال را بداند همین صورت عقلیه را اگر فی نفسها ملاحظه کنیم صرف و بیطاست و قبول تکرر و تعدد نمی کند چه عقل فعال تعقل کند چه نفس مجرد . اگر نفس آتقدر استکمال پیدا کند که بحسب قوت وجود در سلسله علل عقل فعال واقع شود همه معلومات عقل را واجد خواهد شد و عقل از ابعاد وجود او واقع خواهد شد مانند عقل کلی حقیقت محمدیه و علویه و اولیاء محمدیین صلوات الله علیهم.

عقلی و معنی کل موجود جسمانی فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعانى العقلية كمعنى الفرس العقلى مثلاً و قدقررنا ان المعنى العقلى الواحد بالحدّ والنوع دون التشخيص والوضع لا يمكن تعدده فى الوجود الاّ بأمر زائد على معناه وحدّه . . . و ما فى النفس و ما فى العقل الفعّال من الفرس العقلى امر واحد و قدمر ان النفس يتحد بكل صورة عقليه أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعّال الموجود فيه كلّ شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركها من العقلیات فكثّل نفس ادركت صورة عقليّة اتحدت مع العقل الفعّال اتحاداً عقلياً من تلك الجهة . و لما كانت المعانى كلّها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثّر فيه و هي مما يصحّ ان يوجد فى اشياء متفرّقه .

فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعانى متكررة الوجود فى مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل متجزّياً بسبب وجودها فيه وجوداً مقدساً عن شوائب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفصّنة بالعقل الفعّال تجزئة عقل الفعّال .

ولا يلزم أيضاً نيل كلّ من النفوس كلّ كمال وفضيلة تكون فى العقل فمن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كنيّة الوحدة العقلية و قياسها على الوحدة العديدة (۱) .

(۱) خطوط شعاعية معنوی بین عقل فعال و جميع موجودات تحت تدابير اين عقلی کلی موجود است این جهت ارتباط هر چه نفوس بآل تجرد نزدیکتر شوند قویتر و اتصال محکمتر و اتحاد تامتر شود بدون حدوث حالتی در عقل فعال چه آنکه اتصال و اتحاد بعقل از ناحیه نفوس ناطقه همان رفع حجب و موانع است و رجوع هر فرعى باصل خود بر خى چنین تصور کرده اند که نفس اگر در استكمال متحد با عقل شود چون در عقل سnoch حالات

الانترى : ان الانسان متجدد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متجدد مع ما يتجدد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لأن وحدة الحيوان وحدة مرسله والوحدة المرسله يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا يابى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلى كالحيوان المرسل قد يتجدد فيه الحيوانات العقلية .

ما برای مقایسه بین نحوه استدلال آخوند ملاصدرا و کیفیت احاطه او بمسائل عویصه فلسفی و عرفانی و ذوق و سلیقه مستقیم آنجناب در درک حقایق و اشراف وجودی او بر غوامض علمی و حقایق ملکوتی استدلال منکران اتحاد را با جواب این عصارف بزرگه بنحو اختصار نقل می کنیم و از تطویل خودداری می نمائیم در اسفار گفته است :

( ۵ )

«ان العقل الفعال اما ان يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثير او يكون ذا أجزاء و ابعاض والأول يوجب ان يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات .

و ان كان يتحد ببعضه لا بأكله يجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقایق غير متناهية . . .

متجده محالست لازم آید اتصاف عقل بحالتی که قبلاً آنرا واجد نبود . عقل نهایتاً احاطه و قریباً بحقایق دارد بعد و حجاب از ناحیه نفوس واقع در صراط استکمال است که این حجاب باستکمال مرتفع می شود :

این جان عاریت که بحافظ سپرده اند روزی رُخشی به بینم و تسلیم وی کنم

و اليه اشار الشيخ في الاشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله : هؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزياً قديتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصله الى كل معقول (۱) .

### بیان تجرّد قوه متخیله بتجرّد برزخی

و اثبات عالم مثال در قوس نزول وجود

اثبات تجرّد خیال بابراهین عقلیه و اثبات عالم برزخ در صعود و نزول وجود بنحو جامع الاطراف و حل شبهات اختصاص بصدرالمثالیهین دارد اتباع (۲) و شارحان کلمات او این مطلب را بنحو اعلی و اتمّ تحریر نموده اند . در اواخر مباحث عاقل و معقول اسفار فرماید :

### (۱)

«فصل فی ان المدرك للصّور المتخیلة أيضاً لا یبّد و ان یكون مجرداً عن هذا العالم . . . هذا و ان كان مخالفاً لما علیه جمهور الحكماء حتی الشیخ و من یخذوحدوه ؛ لكن التبیح هو البرهان والحق لا یعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا یفید المعقول ولا یسلط علیه بل المعقول قاهر علی کل محسوس

(۱) خواجه طوسی «ره» يك اشكال دیگرى هم باین مسلك وارد نموده است : « و اعلم انه كما لزمهم فی الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فق لزمهم القول باتحاد جميع ذوات العاقله » . همه این مناقشات با بیانات و تحقیقات افضل المحققین صدرالمصدور و بدرالبدور خاتم الإلهیین مرتفع می شود .

(۲) شیخ اشراق اگرچه بقاعده امکان اشرف وجود عالم مثال نزولی و مثال مطلقاً اثبات نموده است ولی از اثبات تجرّد خیالی نفس انسانی و حیوانات تام الوجود عاجز بوده است و فقط برای انسان تجرّد تام عقلی قائلست با آنکه صعود برطبق نزولست و طفره در نظام وجود مطلقاً محالست .

اما البرهان على هذا المطلوب و هو "ان" الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الأعظم فهذه الصورة الشكلية اما ان يكون بالقياس الى ما هو شكله فى الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع عن موجود خارجي و ليس كذلك أو يكون شكلاً فى مادة دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مشغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل فى آن واحد بمقدار صغير فى غاية الصغر و بمقدار عظيم فى غاية الكبر .

ولا يشكل أيضاً بشكلين متباينين دفعة واحدة .

و ايضاً شكل الدماغ طبيعى" و كذا مقداره ، مقداره طبيعى" وهذا الشكل الذى كلاً منافيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اى مقدار يريد و كذا غيره من الصور والأشكال .

و أيضاً : ربما يزداد المقدار المشكّل الخاص فى الخيال وينبسط تماذيه الى حيث يشاء النفس و كّل جسم طبيعى" لا يمكن ان يزداد و ينمو " الا" بالاضافة مادة من الخارج اليه .

فظهر ان المقدار المشكّل المتخيّل ليس مقداراً ، لمادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجيّة فبقى ان يكون نسبة القوة الإدراكية اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلّها ولان نسبة ذى وضع بذى وضع آخر .

بل نقول من رأس : ان تلك القوة لا محالة لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعيّة كالمجاورة والمحاذاة و ما يجرى مجراها كما بين الأجسام الخارجيّة .



و اما غير وضعیة و القسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا يمينه و لا يساره و لا قدمه و لا خلفه فبقى القسم الثانى و لقد علمت أنها ليست بالقابلية بأن يكون المتخیل المشكل صورة لتلك القوة كما مر و لا بالمقبولية بأن يكون القوة صورة لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقى ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية و المفعولية .

فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعليه لامر مبین و ايضا هذه القوة باقية فینا و تلك الصورة و اشباهها قديزال و يسترجع فبقى ان القوة الخيالية فاعلة ايها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع و كلما تأثيره بمشاركته فلا يؤثر الا فيماله اولمحلّه وضع بالقياس اليه .

فالنار لا يسخن الا لما يجاورها في جهة منها و الشمس لا يضيء الا لما يقابلها في جهة منها و الصبورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم (۱) ملاصدرا در آثار خود در بسيارى از موارد بوجود عالم مثال و برزخ در نزول وجود تصريح کرده و بر اثبات آن برهان اقامه نموده است در مبحث وجود ذهنی گوید :

«نقد عرشی : انا من يؤمن بوجود العالم المقدارى الغير المادى كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حزره و قرره صاحب الاشراق اتم تحرير و تقرير الا انا نحالف معه فى شيئين :

احدهما : ان الصور المتخیلة موجود عندنا فى صقع من النفس بمجرد

(۱) رجوع شود بمبحث عقل و عاقل و معقول اسفار، ص ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵ .

تأثیرها و تصویرها بااستخدام الخيال لافى عالم خارج عنها بتأثیر مؤثرها كما يفهم من كلام الشيخ الاشراقى .

لظهور ان تصّرفات المتخیلة و دعاياتها الجزافیه و ما یبعث به من الصّور و الأشکال القبیحة المخالفة الفعل الحکیم لیس الاّ فی العالم الصغیر النفسانى ... و اعلم : ان الصّور الشّبحیة لیست مثل افلاطون لأنّ هؤلاء العظماء [القُدّماء من الحکماء] كما یقولون بهذه الصّور یقولون بالمثل الافلاطونیة و هی نوریة عظیمة واقعة فی عالم الأنوار العقلیة و هذه مثل "معلّقه فی عالم الأشباح المجردة بعضها ظلمانیة هی جهنّم عذاب الأشقیاء و بعضها مستیرة هی جنات یتنعم السّعداء من المتوسّطین و اصحاب الیمین و امّا السّابقون المقرّبون فهم یرتقون الی التدرّجۃ العلیا (۱) و یرتفعون فی ریاض القُدس عند الأنوار الالهیة و المثل الرتانیة (۲)

مناسب بود آخوند ملاصدرا یکی از مباحث اسفار را اختصاص بعالَم برزخ و مثال میداد و بنحو کامل بین برزخ صعودی و نزولی فرق می گذاشت و همانطوریکه قسمتی از مباحث کتب مبسوط خود را اختصاص بمثل افلاطونیّه داده است این بحث مهم را هم بعد از بحث مثل تقریر می فرمود .  
ملاصدرا گویا در این بحث بحواشی و تعالیق خود بر حکمت اشراق قناعت

(۱) مقربان نیز از جنت افعال واجسام برزخی برخوردارند چه آنکه آنها جامع جمیع حضرات از عالم عقل و مثالند و برخی باعتبار فناء در حق و نیل بجنّت ذات و صفات از مقام نازل رحمت حق که حشر با برازخ جسمانیّه باشد برخوردارند چه آنکه مقام خیال و مرتبه برزخ و تجسم نفس از برای کمال نیز ثابتست

(۲) تعلیقات ملاصدرا بر شفا ط سنگی طهران ص ۱۳۲، ۱۳۳ مبحث وجود ذهنی

اسفار ط سنگی ص ۷۴، ۷۵ .

کرده است و در اسفار و سایر کتب خود بانیات تجرّد برزخی نفس متخیّله پرداخته ، درحالتی که اصل و اساس کار برزخ مثال مطلق و منفصلست و برزخ صمودی متفرع بر آن میباشد (۱)

در اسفار ، آخر مبحث عاقل و معقول و عقل گوید :

## ( ۲ )

« فصل فی أقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود  
الضروری والوجود على ثلاثة أقسام : تام ، و مكتم ، و ناقص .  
الأول : التام و هو عالم العقول المحضة و هي الصّور المفارقة عن الأبعاد  
و الأجرام و المواد .

والثاني : المكتمی و هو عالم النفوس الحيوانية (۲) و هي الصّور  
القائمة بالمواد و المتعلقة بها و هي الصّور الحية الجسيمة المستحيلة  
المتجددة . . .

در چند سطر بعد گفته است :

## ( ۳ )

و لك ان تقول : العالم ، عالمان ؛ عالم المجردات العقلية والنفسية و  
عالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات ، عالم العلم والحياة

(۱) حکیم محقق حاج ملاهادی در این مسئله حق کلام را نبطه ادا نموده و در جواب  
سوالهائی که از او در این مسئله شده است در چند رساله مخصوص در این مباحث مفصل  
بحث کرده که نگارنده این رسائل را بچاپ رسانیده ام .

(۲) مراد عالم مثال مطلق و مثال کلی منفصلست اطلاق نفوس حیوانیه بر آن  
باعتبار آنست که آن عالم اصل حیات و منبع حرکات در عالم ماده و واسطه در فیض و  
مبداء و منشأ جنبش حیوانات این نشأه مادی است «ان دار الآخرة لهی الحيوان...» .

أوجد الله فيه بازاء كلما في عالم الأجسام صورة ادراكية عقلية اوخيالية هي حياته و مرآت مشاهدته واليهما اشير في كتاب الالهى «لن خاف مقام ربه جنتان» ولهذا قال افلاطن الالهى الشريف : «العالم، عالمان ؛ عالم العقل وفيه المثل العقلية و عالم الحس و فيه الأشباح الحسية و يسمّى العالم الأول : كليس و عالم الثانى كائس» .

و نقل أيضاً : ان للافلاطن تعليمان ؛ تعليم كليس و تعليم كائس (۱) .  
والأول تعليمه للعقلیات من طريق الرياضة والتحدس والثانى تعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين و ليسية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهورها على الحواس كما ان ايسية الصور المثالية من ظهورها على الحواس الباطنة و الا فوجود عالم العقل اصل ساير الوجودات و مقومها و فاعلها و غايتها و انما مشاهدتها لفرط ظهورها .

وليعلم ان المثل الثوريّة الأفلاطونية جواهر فى ذاتها و وجودها وهى اصل جواهر هذا العالم و ماهياتها و هى حقايق هذه المحسوسات المادية .  
والذى ينفيد اثباتها بل اثبات الأشباح المعلقة (۲) و العوالم المثالية والبرزخية جميعاً غير الذى سبق منا مذاكره فى باب اثبات مثل الأفلاطونية

---

(۱) گمانم در ترجمه عبارت افلاطون اشتباهى رخ داده و يا «كليس» و «كائس» لفظ يونانى است .

(۲) ازبرزخ و مثال مطلق و عام باعتبار آنكه قيام بماده ندارند بمثل معلقه تعبير کرده اند.  
دلایل متعدّد بروجود عالم مثل عقلی و اشباح مثالی ذکر نموده است .  
مثل قاعده امکان اشرف كه از اعمال آن همانطورى كه مثل افلاطونى اثبات مى شود مثل معلقه و اشباح مثاليه نیز ثابت مى گردد .

هو انه لا شبهة في ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلاً مع مادته و عوارضه المخصوصة و هذا هو الانسان الطبيعي و قد ثبت انه له وجوداً في الخيال مع مقداره و شكله و خصوصيته على وجه شخصي و ان لم يكن مادته موجودة في الخارج .

و قد ثبت أيضاً ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية و الأعضاء و الأشكال و الاوصاف اللازمة و المفارقة لكن على وجه المعقولة بحيث يشتمل الاشتراك بين الكثيرين من نوعه مع نوع اوصافه و لاجابة في التعلل الى تجريد ماهية الانسان عن ماهية الموارض بأن يخلد منها ماعداها و ان كان ذلك أيضاً "ميسراً" لكن الواجب في التعلل هو التجريد عن فحو هذا الوجود الوضعي الذي لا يحد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجوداً في الطبيعة المادية و هو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا و لامحسوساً و وجوداً في الحس المشترك والخيال و هو بهذا الاعتبار و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة، لا يمكن غير هذا و وجوداً في العقل و بهو بهذا الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك . ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس و حاس و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر الجوهر العقلي و يتحد العاقل و المعقول .

فلانسان وجود مثالي جوهرى قائم بنفسه في عالم الأشباح والمثل المعلقة و مثال عقلي جوهرى قائم بذاته في عالم العقول .

و هكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية (١) له

(١) بحكم قواعد متعدد عقلي قطعي و آثار واصله از صاحب شريعت محمدى وائمة

ثلاث وجودات احدها عقلی<sup>۲</sup> و ثانيها مثالی<sup>۳</sup> و ثالثها مادی .  
 و اعلم ان الوجود العقلی من کل نوع لا یمكن ان یکون الا واحدا . . .  
 لان الحقیقة اذا كانت لها حدة واحد نوعی فلا یمكن تعددها الا من جهة المادة او من  
 جهة اسباب اتفاقیة خارجیة واما الوجود ان الاخران فیجوز فیهما کثرة الاعداد .  
 فکثل صورة من نوع واحد کالانسان اذا جردت عن هذا الوجود و عن  
 التمثیل الخیالی ایضا فبلغت الی عالم العقل و وصل اثرها هناك اذا جردت  
 صورة اخرى من نوعها حتی بلغت فی التجرد الی ذلك المقام لم یکن هناك  
 وجودها غیر وجود الأولى و لا الاثر منها غیر ذلك الاثر فهكذا الامر فی غیرهما  
 من نوعهما سابقا و لاحقا و ان کان الف ، الف صورة فی هذا العالم فظهر من  
 هذا البیان البرهانی فی ان لكل نوع طبیعی فی هذا العالم سواء کان متکثر  
 الافراد الغیر المحصورة او کان نوعا محصورا فی شخص ؛ صورة عقلیة قائمة  
 بذاتها فی العالم العقلی الربانی کما هو رأی افلاطن و لاظن احدا فی الاعصار  
 الطویلة بلغ الی کثته هذه المسألة بالیقین البرهانی الا واحد من الفقهاء  
 الخاملین المنزوين (۱) .

معمومین «علیه وعلیهم السلام» از برای هر فرد از انواع حیوانات تام<sup>۴</sup> الوجود فردی مثالی  
 قائم بذات در عالم برزخ و مثال مطلق و از برای هر نوع فردی مجرد عقلانی در عالم عقول  
 بنام عقول متکافئه موجود است چون نوع مجرد بحسب فطرت ملخص بفرادست بازای هر  
 نوعی یک فرد وجود دارد ولی افراد مثالیّه تکثر دارند منشأ تکثر آنها جهات موجود  
 در ناحیه فاعل و تکرر مادیات ناشی از جهات منشأ تکثر از ناحیه قابل است .

(۱) ملا صدرا عالم مثال مطلق و عالم مثال افلاطونی را از جهاتی از یک باب میداند .

فیض وجود از عالم عقل به توسط افراد مثالی است .

### مَثَل افلاطونیّه و صَوَر الهیّه

این مسأله نیز از مباحث غامض فلسفه است که از نهایت غموض و دقّت مسلك مورد انكار كثری حکمای دوره اسلامی واقع شد شیخ اشراق اگر چه در کتب خود مبسوطاً متعرض این بحث شده است ولی اتباع مشاء مبانی او را انکار نمودند صدر المتألهین بنحوی این مبحث را برهانی نمود که بعد از او مورد قبول واقع شد و مخالفان این مسلك بتدریج در اقلیت واقع شدند و مدت دو قرن است که آراء او در فلسفه و حکمت کلیه مشارب حکمی را تحت شعاع خود قرار داده است. در اسفار (۱) و شواهد و سایر کتب خود از جهات مختلف برهان بر این مسأله اقامه نمود و حجج و دلائل منکران را مردود شناخت در شواهد (۲) گوید :

#### (۱)

«... قد ورد عن «افلاطن» الالهی انه قال موافقاً لشیخه «سقراط» : ان للموجودات الطبیعیّة صوراً مجردة فی عالم الاله و ربّما یسمیها المَثَل الالهیّة وانّها لاتندثر ولا تنفسد ولكنّها باقیة وان الذی یدثر ویفسد انما هی الموجودات التي هی کائنة ...»

در بیان اثبات مثل نوری شیخ اشراق بقاعده امکان اشرف استدلال نموده است و از ناحیه طرق دیگر هم شیخ سعید شهید برای اثبات منظور خود برهان آورده است آخوند ملاصدرا ادله او را نقل و جهات نقایص آن را تتمیم نموده و خود نیز چند دلیل بر این معنا اقامه نموده است. در شواهد گوید (۳) :

(۱) اکثر مدعیان حکمت و معرفت در این عصر نیز از درک این قبیل از مباحث فلسفی عاجزند. اینجانب کمتر کسی را دیده‌ام که در این مباحث کما هو حقّها غور نموده باشد.

(۲) اسفار اربعه جلد اول ط قدیم ص ۱۲۱، ۱۲۲.

(۳) شواهد ربوبیه ط ۱۳۴۶ هـ ش ص ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱.

## ( ۲ )

«الأشراق الثالث فى اثبات المثل النورية ببراہین مشرقية من طرائق ثلاثة

الطريقة الأولى من جهة الحركة

وقد سبق منا ان الصور الطبيعية فى الأنواع الجسمية هى مبادئ حركاتها الطبيعية فى الاين والكم والكيف و . . . ، و استبان ان مباشر التحريك يجب ان يكون فى ذاته أمراً متجّداً و حادثاً فالطبيعة جوهر غير قار الذات لذاتها فلكونها مادية الوجود ومن شأن المادة الامكان والاستعداد فكلما خرجت من القوة الى غير النهاية و مبداً تغيّرها و تقومها هى الطبيعة لكونها غير مستقرة الذات فهى الحادثة و المتجددة بالذات والحركة والزمان تابعان لها فى الحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسيان فالاعراض أيضاً فى وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهيولى فتوة محضة .

فاذا كان الأمر كذلك فلا بد لكل طبيعة من محرك آخر غير الحاجة كل متحرك الى محرك لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر الى ما يحركه و الا لزم تخطل الجعل بين الشيء ونفسه اذ لا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود اعنى: كونه متحركاً بل يفتقر الى محرك يجعل وجوده و يجعل ذاته المتحركة جعلاً بسيطاً و ذلك المحرك المقوم له يجب ان يكون أمراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولو احققها والامعاد الكلام و يتسلسل و ماسوى العقل ليس كذلك .

لأن النفس بما هى نفس حكمها، حكم الطبيعة فى تحثدها فيكون مقوم كل طبيعة جوهر مفارقاً نسبته الى جميع افراد النشوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها



نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلك الأفراد والمحصّل لنوعها والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتها المفارقة .  
وايضاً لا يبعد للحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبديل خصوصيات الحركة ووحدة الهيولى وحدة جنسية ، والطبيعة كامراً متجددة فلا بد من واحد ثابت يحفظ به اصل الطبيعة و نسخها مع تبديل خصوصياتها .

فالطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني و جوهر متجدد هيولاني فلا محالة يكون الطبيعة متحدّة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً ، يكون ذاتها ذاته و فعلها ، فعله ؛ مع كونه عقلياً و كونه حسياً .

اكثر حكماي اسلامي به تبع فارابي و شيخ رئيس مثل نوريه افلاطونيه و عالم مثل معلمه را منكرند شيخ رئيس در شفا دو برهان برامتناع وجود صور افلاطوني و مثل نوري ذكر نموده است و ديكران نيز همين دو برهان را برامتناع مثل نوريه و مثل و اشباح معلمه اقامه نموده اند از ميرداماد مقالهي در نفى مثل در اين منتخبات نقل نموديم ، ملاصدرا دواستدلال شيخ را تقرير و ازان جواب داده است در اسفار فرمايد (١) :

(٢)

« ... اقول : خلاصة حجته الأولى : ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد و ماهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والفناء و الحاجة الى المادة و المعقوليّة و المحسوسية ...  
ولاشك ان كلامه انما يكون تماماً في المتواطئة من الماهيات دون المشككة .

و أيضاً يتوقف على ان الذات او الذاتى بما هى ذات او ذاتى لا يتفاوت فى حقيقتها و ماهيتها و قدمّر حال ذلك كيف و هو اول المسألة فى هذا المقام و بناءً البحوث عليه و كثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة، غنية و ناقصة ، فقيرة ، لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها و فقرها او غنائها بل الغنى منها، يكون غنياً لذاته و الفقير ، فقيراً لذاته فمن جعل (۱) ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيراً لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بذاته الى جاعل لا ، لأجل كونه فقيراً و محتاجاً اى من جهة حمل هذا المعنى عليه .

و تقاوة حجته الثانية: ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سبباً و بعضها مسبباً لذاتها و ان العلول اذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه ؛ يلزم ان يكون ذلك الآخر أيضاً معلولاً لفرد آخر و هكذا يعود الكلام الى ان ينتهى الى الدور أو التسلسل المستحيلين .

و هذا أيضاً يبتنى على استحالة كون الطبيعة المتحركة متفاوتة فى التقدم و التأخر و الأوليّة و عدمها و الغنى و الافتقار (۲) .

(۱) فمن اوجد ذات

(۲) اسفار اربعة جلد اول مبحث مثل افلاطونى ص ۱۲۸ ، ۱۲۹ .

بمذاق آخوند تشكيك در ماهيات از آنجهت باطلست كه امور اعتباريه اند و اصالت اختصاص بوجود دارد و دلائل مشهور بر نفى تشكيك در ماهيات تمام نمى باشد اگر كسى بگويد نفس مفهوم و ماهيت چون لاقتضاست نسبت بعليت و معلوليت و تقدم و تأخر و شدت و ضعف؛ اتصاف آن بشدت و ضعف و تقدم و تأخر و ساير انحاء تشكيكى بايد از ناحیه امرى غير ماهيت باشد اين در مرتبه اول اصالت وجود را اثبات مى نماد . با قطع نظر از اين معنى

و اعلم ان المنقول عن افلاطن و حکماء الفرس و القدماء من اليونانیین القول بمفارقة الثوعلات و تجرد الصور الجوهریة لحقائق الأجسام الطبعیة و اما التعلیلات فانها عندهم مادیات فی وجودها البتة فان فارقت المادّة فی الحد فلیس یجوز عندهم وجود بشء قائم لافی مادّة .

مسألة مثل افلاطونی از غوامض مبانی فلسفی است حقیر در ابن عصر کمتر کسی را سراغ دارد که مرد فهم عمیق این عوبصه باشد مسألة جواز تشکیک در حقیقت واحد و جواز حرکت در جواهر مادی و بودن وجود مادی و مثالی و عقلی در سلك يك وجود واحد و حمل این مراتب بر یکدیگر باعتبار وحدت حقیقت و رقیقت اساس فهم این مهم است کثیری از مدعیان حکمت از فهم این مقدمات عاجزند .

اینکه برخی از فضلا در امکان وجود انسان ، یا حیوان و یا نبات عقلی تشکیک کرده اند و یا شک دارند ناشی از نرسیدن بعمق این مسألة و عدم تمهید در قواعدی که این مسألة بآنها متوقف است میباشد . آخوند در تعلیقه بر حکمت اشراق شیخ سعید شهید « قدس الله عقله » بنوره القدوسی گفته است :

## (۲)

« ... بقی الکلام فی اثبات امکان الوجود التجردی فی الخارج فنقول : هو ممکن لأنّ الماهیة امکانیة والمانع عن هذا ، ان كان عقلیة ففی الذهن ایضاً وجود عقلی و ان كان قیامه بالذات و قیام أشخاص نوعه بالمادّة ؛ فقد مرّ ان الوجود ما یجوز فی افراد نوع واحد منه الاختلاف بالحلول وعدمه

← تشکیک در ماهیت محال نمی باشد خلاصه کلام آنکه اگر ماهیت امری اصیل باشد دلائل مشهور از شیخ و دیگران در نفی تشکیک در ذاتیات تمام نیست و بنا باصالت وجود تشکیک در ماهیت به تبع وجود موجود است .

و أيضاً هذا المنع منقوض بعكسه .

و ان كان من جهة بساطة الوجود العقلي و تركيب الجسمانيات فقد ذكرنا :  
ان تمام كل ذي كثرة نوعية طبيعية بصورته اذ بها يصير بالفعل و كلاً واحده  
بالفعل فكثرتة بالقوة .

والانسان الطبيعي مثلاً امر واحد وجهة وحدته بصورته الانسانية  
لأعضائه و كذا الشجر ، شجر بصورته بحيث لو كانت الصورة النباتية قائمة  
بذاتها مجردة عن أجزائه و عناصره لكانت نباتاً عقلياً أو مثالياً (۱) .

شیخ سمید شهید شهاب‌الدین سهروردی «رضی الله عنه» در «مطارحات»  
و در کتاب کبیر خود «المشارع» و کتاب «التلویحات اللوحیة» و «المرشیة»  
قول و اعتقاد به «مثل افلاطونی» و «مثل ، اشباح معلّقه» را باشیخ یونان و  
اعظم حکمای عجم «زرادشت آذربایجانی» و الملك الصديق «کیخسرو مبارک»  
نسبت داده است «... حکماء الفرس کلّهم متفقون علی ذلك ؛ حتی ان الماء کان

(۱) تعلیقات بر حکمت اشراق ط سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۲۷۳ ، ۳۷۴ .

آخوند در حواشی بر حکمت اشراق فرموده است: (ص ۲۵۱) .

« و اعلم ان اثبات هذه الصور من غوامض المسائل الالهية لا يعرفها الا من له قدم  
راسخ في الحكمة البحثية والذوقية والكشفية ولا اعرف احداً في وجه الارض في هذا  
الزمان والازمنة السابقة من له اطلاع على كنه هذه المسألة فانظر الى مرتبة هذه الامة  
المرحومة (امت محمد بن عبدالله خاتم پیامبران) حيث ان بعض فقهاء آل محمد «ع، ص»  
عرف مسألة عجز من دركها رؤساء الحكماء اليونانية و معلّموهم... » .

برای بحث مبسوط و نکات دقیق این مسأله رجوع شود به شرح حال و آراء فلسفی  
الاصدرا تألیف سیدجلال‌الدین آشتیانی چاپ مشهد ۱۳۸۱ هـ ق ص ۱۸۲ ، ۱۸۳ تا ص ۲۰۱ .

عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه «خرداد» و ماللأشجار وسموه «مرداد»  
وما للنار سموه «اردی بهشت» و هو العقل و هی الانوار الّتی اشار الیها  
انبأذقلس و غیره - شرح حکمت الإشراق ط ۱۳۱۵ هـ ق ص ۳۷۲ .

بهمین اندازه و قسمت از آرای مخصوص صدرالحکما لکتفا می شود . ما از بیان آراء  
و افکار اختصاصی این فیلسوف علامه در مباحث فقهی ، مباحث جواهر و اعراض و برخی  
از قسمت های دیگر از عقاید ملا صدرا مخصوصاً افکار عرفانی او که در «تفسیر قرآن»  
و «اسرار آیات» و «مفاتیح» بیشتر منعکس است و بسیار با ارزش و از جهاتی بی نظیر است  
خودداری نمودیم در منتخبات مخصوص علامه فیض و سایر تلامیذ و اتباع آخوند «ره»  
قسمتی دیگر از افکار ملا صدرا را که بقلم اتباع او تحریر شده است در این کتاب نقل  
می نمائیم «والله یقول الحق ویهدی السبیل ، لاحول ولا قوة الا به»



## ملارجبعلی تبریزی

( ٤ )

**ملارجبعلی تبریزی ( ١٠٨٠ هـ ق )** حکیم عصر صفویه، معاصر با شاه عباس ثانی «نورالله مرقدہ الشریف» که در شعر «واحد» تخلص می فرمود از تلامذہ حکیم دانا میرابوالقاسم هندرسکی استرآبادی (م. ١٠٥٠ هـ ق) از حکمای نامدار عصر خود بود و بسیار محترم می زیست و شاه عباس برای اظهار احترام مکرر بمنزل وی میرفت .

ملارجبعلی در فلسفہ از اتباع و مقلدین مشاء است که در مبانی حکمی بحر نام داشت ولی تحقیقات ارزنده یی از او دیده نمی شود و خالی از نوعی کج سلیقه گی نیست حکیم محقق و عارف متاله قاضی سعید قمی و برادرش محمدحسن قمی در فلسفہ مشائی از تلامذہ ملارجبعلی می باشند .

میرقوام الدین حکیم و صاحب اصول الفوائد و ملاعباس مولوی و ملا محمد تنکابنی «سرآب» و میرقوام رازی و محمد رفیع پیرزاده از اعاظم تلامذہ ملارجبعلی بشمار می روند .

پیرزاده تقریرات استادرا در دو جلد ضبط نموده و به ارشاد ملارجبعلی آنرا معارف الهیه نام گذاشته است که ما قسمتی از آنرا در منتخبات نقل میکنیم از آثار ملارجبعلی رساله یی در اثبات واجب بفارسی در کتابخانه ها موجود است نگارنده تمام این رساله را برای درج در این مجموعه انتخاب نمودم از این رساله مقام و مرتبہ ملارجبعلی در فلسفہ اسلامی معلوم می شود معارف الهیه پیرزاده و اصول الفوائد ملاعباس مولوی نیز همان تقریرات فلسفہ مشهور مشائیین است

بدون دخل و تصرف و در مواردی که از خود عقیده نشان داده است مطالبی کم عمق و سطحی و غیر مطابق با قواعد عقلی اظهار نموده است. بر خلاف میرداماد که خود در مقام بیان جمیع مشکلات تصرفاتی حکیمانه و محققانه دارد.

ملارجبعلی با فکر قدما و متاخران احاطه داشت از آثار او این معنی هویدا است ولی شخص عمیق و صاحب نظر نیست.

**قاضی سعید قمی** برخی از آثار خود را تقدیم این استاد خود نموده است و یکی دو اثر استاد را ترجمه کرده است رساله اثبات واجب که حقیر برای ارائه افکار ملارجبعلی در حکمت الهی انتخاب نموده است حاوی چند مسأله مهم فلسفی است که در سائر آثار ملارجبعلی همین مشرب بدون تغییر بچشم می خورد و تلامذ او نیز بهمین تقریر که استاد اشتراك معنوی وجود را تقریر نموده است بیان کرده اند از جمله ملاعباس و محمدحسن قمی.

ملارجبعلی از این قبیل مطالب کم عمق زیاد دارد و از اینکه در این آراء متفرّد است اظهار ابتهاج می نماید مثل آنکه موضوع فلسفه را وجود یا موجود مطلق نمی داند و نگارنده چند کتاب دیگر از قبیل: اصول آصفیه که بعضی از روی اشتباه آن را: الأصول اللاحقه، و برخی نیز آن را: الأصل الاصل دانسته اند از این حکیم محقق دیده ام بجهت آنکه باید منتخباتی از کثیری از دانشمندان دیگر نقل کنیم بیش از این امکان ندارم از دیگر تحقیقات این دانشمند چیزی بنویسم علاوه بر این، مطالب دیگری از تلامذ او مرحوم نقل میکنیم که فہرأ افکار این محقق را دربر دارد آنچه که اختیار شد از آثار این حکیم رساله وجود و قسمتی از رساله اصول آصفیه است.

## اثبات واجب

تالیف

حکیم تحریر و فیلسوف متاخر

ملا رجبعلی تبریزی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله اجمعين  
قال الله تبارك و تعالی : « ان الله لا یغفر ، ان یشرك (۱) به ویغفر ما دون  
ذلك » .

بدانکه این نوشته مشتمل است بر مقدمه و پنج مطلب و خاتمه :  
مقدمه ؛ در بیان معنای وجود و معنای اشتراك لفظی و معنوی در این  
مقام و ذکر اسامی جماعتی که قایلند باینکه اشتراك لفظ وجود و موجود، میان  
واجب و ممکن اشتراك لفظی است (۲) .

مطلب اول : در اثبات واجب الوجود بالذات .

مطلب دوم : در اثبات « احدىت » واجب الوجود بالذات یعنی : نفی

---

(\*) نسخه‌ای از این رساله در آستان قدس بشماره ۷۲۰ و در کتابخانه مرکزی  
دانشگاه و کتابخانه مجلس موجود است . نسخه مورد انتخاب ما نسخه شماره ۷۲۰ کتابخانه  
آستان قدس و نسخه ملکی اینجانب است .

(۱) سورة ۴ ، آیه ۵۱

(۲) اقوالی را که ملا رجبعلی از اعظم حکما و عرفا صریح یا ظاهر در اشتراك  
لفظی وجود پنداشته است دلالت بر مراد ایشان ندارد و قائلان خود از متصّلان در اشتراك  
معنوی وجودند . نگارنده این معنی را تحقیق خواهند نمود .



ترکیب .

مطلب شوم : در اثبات «واحدیت» واجب‌الوجود بالذات یعنی : در نفی شریک بر سبیل اجمال .

مطلب چهارم ؛ در بیان آنکه صفت عین ذات نمی‌تواند بود .

مطلب پنجم : در بیان آنکه اشتراك لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات اشتراك لفظی است نه معنوی (۳) .

خاتمه : در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب آخر .

أمّا مقّدمه :

بباید دانست که معنای لفظ وجود ، و موجود ، بدیهیست که آن هستی و چیز هستی و احتیاج به تعریف ندارند بلکه ممکن نیست تعریف آنها چنانچه حکماء و متکلمین در اول کتابهای خود تصریح بآن کرده‌اند و از اول اوایل شمرده‌اند .

و نیز بباید دانست که اشتراك چند چیز در لفظی از الفاظ یا اشتراك در آن لفظ است به‌تنها مثل اشتراك لفظ عین ، میان آفتاب و چشم .

---

(۱) اگر مفهوم وجود و موجود معنای عام بدیهی باشند نمیشود در مقام صدق بواجب و ممکن مشترك لفظی باشند و در مقام تصور اول‌الاول و ابده بدیهیات بشمار آیند لذا وجود باعتبار مفهوم عام بدیهی (نه بلحاظ حقیقت و خارج) بواجب و ممکن يكسان صادق است و عقل تفاوت در آن نمی‌بیند و بدون تأمل مفهوم عام وجود را بواجب و ممکن، اضافه نمی‌نماید. این معنی متفرّع بر اصالت ماهیت و اصالت وجود نیست ، بنظر تحقیق و بنا بر مشرب حق، مصداق واقعی وجود و علم و قدرت و سایر صفات کمالیه و معانی عامّه وجود، حقست و صدق وجود بر غیر حق مجاز میباشد .

این اشتراك ، لفظی و آن لفظ را مشترك لفظی ، می نامند .  
 در این مقام یا اشتراك آن چند چیز ، در لفظ تنها نیست بلکه معنای آن  
 لفظ هم در میان آن چند چیز مشترك است .  
 این اشتراك را ، اشتراك مغنوی مینامند مثل لفظ حیوان که مشترك  
 میان انسان و فرس و يك معناست در هر دو .  
 و نیز بیاید دانست که لفظ وجود و موجود ، مشتركند میان واجب تعالی  
 و ممکن باشتراك لفظی (۱) .

و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بوده که کسی قائل باین نشده است و  
 اگر شده است بواسطه سخافت این مذهب «باعتماد ایشان» نام آنکس در میان  
 علماء مشهور نشده است و تشنیعات میزده اند بآنکه بنای اصول دین و اعتقاد  
 پیرهان است نه پیروی مردم مشهور ، بنابراین جمعی از بزرگان که صاحب این  
 مذهب بوده اند و نام ایشان در خاطر فقیر بود بیان می کنم .  
 أمّا معلّم اول در اثولوجیا می فرماید که :

(۱) این گفته دلیل بر اشتراك لفظی نیست ایجاد انیات و وجود اشیاء با ماهیات لازم  
 این وجود دلیل نمی شود که وجود مشترك لفظی باشد بنا بر اصالت ماهیت این امر واضح  
 است چون سنخ وجود، معلول نیست تا آنکه خالق و مخلوق، در این سنخ اشتراك داشته  
 باشند و در نتیجه وجود واجب هم، معمول باشد .

اما بنا بر اصالت وجود، چون وجود بحسب اصل حقیقت دارای تشکیک است میشود حقیقتی  
 بحسب نفس ذات در مرتبه‌ی تام و فوق التمام و در مرتبه‌ی معلول و معمول و نفس فقیر  
 و احتیاج باشد اشکال ملارجعلی در صورتی وارد است که وجود کلی و مفهوم عام متواطی  
 باشد در ماهیات و حقایق متواطیه این اصل درست است چون افراد متواطی در عرض

«والله تعالى یحدث انیّات الأشياء و صورها ، معاً» (۱) .

یعنی: الله تعالى احدث میکند انیّات اشیاء را که وجودهای ایشان باشد و صور آنها را که ماهیّات ایشان باشد باهم .  
پس معلوم شد که وجودهای اشیاء و ماهیّات آنها همه معلول و آفریده حق تعالی اند .

پس اگر معنای وجود در «الله تعالی» بعینه ؛ معنای وجودی باشد که در ممکنات لازم میآید که او هم آفریده باشد .  
و نیز میفرماید که : «الواحد المحض هو علّة الأشياء کلّها و لیس کئیء من الأشياء» (۲) .

یکدیگرند و نمیشود این حقیقت هم جاعل و هم مجمول باشد .

(۱) این حکیم نمیدانم چرا این اندازه از موضوع خارج می شود وجود چون بسیط است و مانند ماهیات جنس و فصل ندارد باعتبار صدق بر مصادیق متعدد و متکثر است لذا تجلی او در حقایق وجودیه با کثرت مظاهر بالذات و احوال و چون وحدتش اطلاقی است بکثرت عرضی ناشی از ماهیات متکثر می شود ولی کثرت ماهیات چون کثرت سرائی و اعتباری و در مقابل حقیقت وجود «ثانیة ما وراء الاحول» است قاذح وحدت حقیقت وجود نمی باشد . اما وحدت و اطلاق وجود عنوانی چون وجود بسیط است و هر جزئی که برای آن فرض شود بالأخره موجود است و ماوراء وجود امری متصور نیست شامل همه چیز است و تعدد و تکثر ناشی از اضافه بماهیات و ظهور حصص معلول اضافه بقوابل تأسی به انبساط و سعة وجود خارجی کرده است .

(۲) این گفته هم دردی را دوا نمی کند قائلان به اشتراك معنوی از جمله همین صاحب «اثولوجیا» در همین کتاب فرموده است : «بسیط الحقیقة کل الأشياء و لیس شیء من الأشياء» اگر حقیقت حق مباین تام با اشیاء باشد در عرض اشیاء واقع می شود در جالتی که معلول ،

یعنی واحد محض، علت جمیع اشیاست و نیست مانند چیزی از چیزها (۱).  
پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها  
خواهد بود.

← تجلّی و ظهور علت است که بحسب حاق هویت و اصل ذات صادر و معمول و هویتی غیر  
از جهت معمولیت ندارد.

(۱) شیخ یونانی در همین کتاب گوید: «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء ولیس بشیء من  
الأشیاء».

مرحوم ملارجعلی بین مفهوم و مصداق خلط فرموده است لذا گمان کرده که اشتراك  
مفهومی ملازم است با اشتراك در مصداق و حقیقت وجود حق غیر از وجود همه موجودات  
است چون موجودات محدود و فقر محض بل که روابط محضه اند و حق اول بحسب جوهر  
ذات واجب بالذات و نتیجه علم بالذات و قدرت و اراده بالذاتست ولی مفهوم وجود که  
همان ثبوت و تحقق و فعلیّت و منشائیّت اثر باشد بیک معنا برحق واجب و ممکن فقیر،  
صادق است و چون وجود از سنخ ماهیت نیست و بسیط بالذاتست و صدق آن بر مصادیق  
نظیر صدق ماهیّت متواطی نیست حق تعالی مانند و شبیه اشیا نیست چون شیء بمعنای وجود  
بر واجب بمعنای حقیقت غنی غیر متناهی است و بر ممکن بمعنای عین فقر و انتساب بحق  
است این شبهه حکیم نظیر شبهه برخی از قاصران باصالت و وحدت وجود است که گفته‌اند  
چنانچه وجود حقیقت واحد باشد؛ اگر همه افراد آن مصداق این معنی و حقیقت باشند  
این حقیقت اگر اقتضای وجوب دارد باید همه افراد آن واجب باشند اگر مقتضی امکان  
است باید همه مصادیق ممکن باشند.

جواب آنکه این اشکال در ماهیات متواطیه وارد و در حقیقت مشککه وارد نمیباشد  
برای آنکه معنای حقیقت تشکیکی آنست که اصل حقیقت دارای عرض عریضی است که  
برخی از افراد آن مثل «حق» غنی و بی‌نیاز و محیط و منبع جمیع کمالات صرفه است و  
برخی از افراد آن مثل عقول مجرد صرفند؛ برخی از افراد آن برزخ بین مجرد و مادی و

و معلّم ثانی در فصول مدنیّه باین عبارت بیان کرده که :

«وجوده تعالی خارج عن وجود سایر الموجودات ولا یشارک شیئاً منها فی معنی أصلاً بل ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلك الاسم» .

یعنی وجودالله تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات یعنی غیر معنای وجود سایر موجوداتست و شریک نیست باهیچیک از ایشان در معنا اصلاً و اگر مشارکتی باشد در اسم خواهد بود و بس نه در معنا که فهمیده از آن اسم [میشود] .

و حکیم مسلمه احمد مجریطی تصریح باین کرده چنین فرموده است که :

«وجوده تعالی وجود خارج عن وجود سایر الموجودات لا یشارک شیئاً

← برخی از افراد آن مادی صرفند همین مناقشه را شیخ رئیس بر قائلان بمثل نوریّه کرده است که: اگر انسان دارای افراد مختلف باشد ؛ بعضی مجرد تام و برخی مادی تام و برخی برزخی و مثالی؛ برخی علت و بعضی معلول و بعضی جامع دو عنوان لازم آید حقیقت واحده بحسب نفس ذات مختلف باشد . جواب داده اند که: بنا برجواز تشکیک خاصی اصولاً لازم است که افراد حقیقت واحده مختلف باشند این اشکالات در افراد ماهیت واحده که صدق آن مفهوم براین افراد بنحو تساوی باشد یعنی اصل ماهیت از ماهیات متواطیه باشد لشکال وارد است مثلاً افراد عرضی انسان مثل افراد موجود در عالم ماده نمی شود برخی از افراد مجرد ، و برخی مادی باشند، پس وجود حق تعالی غیرچیزهاست یعنی غنی صرف و جامع همه کمالات و مستقل در ذات و فعل است و بهیچ چیز تکیه ندارد و ممکنات روابط محضه و فقر بحت نسبت بحقّند پس حق در مقام ذات منزل از خلق و بحسب تجلی و فعل عن خلق است منظور فارابی هم همین است که حق بحسب غنای ذاتی و مرتبه کثر مخفی با هیچ موجودی مشارکت ندارد یعنی بحسب مصداق غیراشیاء است .

منها فی معنی اصلاً بل ان كانت مشاركة ففي الاسم فقط لافى المعنى المفهوم من ذلك الاسم» .

و صوفیه «رضوان الله تعالى عليهم» در مقام تنزیه اسم را نیز راه نداده‌اند و این عبارت ایشانست که :

«لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف» چه خوب فرموده است در این مقام عارف شبستری :

متنزه ذاتش از چند و چه و چون «تعالی ذاته عما یقولون»

و شیخ صدرالدین قونیوی - رض - در نصوص و در تفسیر سورة «الحمد» تصریح باین کرده است و عبارت نصوص اینست که :

«قولنا فيه انه وجود للتعظیم لا أنه بمعنى الوجود» (۱) .

و بعضی از مشایخ صوفیه تصریح کرده‌اند که : وجود عام معلول اولست

(۱) در این که ممکنات، موجود بوجدی که اختصاص بمقام واجبى دارد نیستند مورد اتفاق قائلان بوحدت وجود باقسام آن و قائلان به تباین وجود و معتقدان به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است .

اهل عرفان از جمله همین قونیوی و اتراب و تلامیذ او، وجود عام مفهومی را مشترك بین جمیع حقایق میدانند کما این که، مفاهیم علم و قدرت و اراده و . . . همین حکم را دارد بلی صدق وجود بمقام غیب وجود بمقام احدیت و واحدیت و وجود عام مطلق منبسط بر حقایق امکانیه اصولاً جائز بل که معقول و متصور نیست کما اینکه صدق علم و قدرت و هر مفهوم دیگر که ملازم با تعین است همین حکم را دارد و قونیوی در مقام بیان اشتراك یا نفی آن نمی‌باشد اما در مقام احدیت و واحدیت و مراتب فعل حق قونیوی و هر

و این موافق مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول میدانند اولاً و ماهیت را ثانیاً .

و حکمای هند نیز تصریح باین معنا کرده‌اند و گفته‌اند که : حق تعالی هست نه بهستی که ممکناتند (۱) .

اما مطلب اول :

بباید دانست که موجود یعنی مسمی با اسم موجود منقسم میشود بدو قسم از جهت آنکه یا محتاجست بغیر یا محتاج نیست .

قسم اول را ممکن الوجود بالذات می‌نامیم و قسم دوم را واجب الوجود بالذات .

و آن قسم ، که محتاجست بغیر ، می‌باید که محتاج بآن قسمی باشد که محتاج نیست بغیر که آن واجب الوجود بالذاتست از جهت آنکه غیر قسم اول

← قائل بوحده و وجود تصریح کرده‌اند که وجود و لوازم و شئون آن ساری در هر چیز است لذا هر مرتبه عالی باطن و مرتبه دانی صورت و ظهور آن می‌باشد اعیان ثابته صورت اسماء الهیه و اعیان کونیّه صورت اعیان ثابته‌اند و در مقام وحدت در کثرت حق عین اشیاء است و در مقام کثرت در وحدت خلق عین حق است .

(۱) چون هستی حق صرف و محیط هستی خلق مشوب و محدود است و ممکن نیست این مرتبه عین یکدیگر باشد اطلاق مفهوم وجود باین معنی که لحاظ سریان در آن قید باشد و اصل حقیقت حق و وجود ممکن مجاز بنحو اشتراك لفظی است ولی مفهوم هستی عام در مقابل عدم مطلق بیک معنی بر واجب و ممکن صادق است کما اینکه علم مقابل جهل بمعنی انکشاف بر ممکن و واجب صادق است علم حق انکشاف تام و علم خلق انکشاف محدود و ناقص است لذا در جای خود گفتیم که وجود در عین اشتراك معنوی مشترك لفظی است ولی به دو لحاظ .

منحصر است در قسم دومی که واجب الوجود بالذات است .

و وجود قسم اول یقین است و محتاج باثبات نیست و وجود قسم دوم بیقین نیست و محتاجست باثبات و اثبات وجود او از وجود قسم اول میشود که یقین است .

پس میگوئیم : که هرگاه طبیعت ممکن الوجود که محتاج است بغیر ، موجود باشد واجب الوجودی که محتاج الیه او است می باید که موجود باشد لیکن طبیعت ممکن الوجود است پس واجب الوجود بالذات موجود است . اما مطلب دوم ؛ باید دانست که واجب الوجود بالذات نمی تواند بود که مرکب باشد از اجزاء مطلقاً .

از جهت آنکه اگر مرکب باشد از اجزاء محتاج خواهد بود بآن اجزاء بواسطه آنکه اگر آن اجزاء نباشد او نخواهد بود و این خلاف فرضست . پس واجب الوجود بالذات مرکب باشد .

اما مطلب شوم باید دانست که : واجب الوجود بالذات نمی تواند بود که دو تا باشد یا زیاده بر دو تا .

بواسطه آنکه اگر دو تا باشد هرآینه معنای واجب الوجود مشترك خواهد بود میان هردو ؛ پس حال خالی ازین نیست که این معنا یا عین ذات هردو خواهد بود یا جزء ذات هردو و یا عارض ذات هردو .

نمی تواند بود ، که عین ذات هردو باشد از جهت آنکه حال ازین خالی نیست که چیزی باو ضم شده است که دو تا شده است یا ضم نشده است (۱) .

(۱) ولقائل ان یقول : که چیزی بآن ضم نشده است و تمایز بنفس ذات است خصوصاً



اگر ضم نشده است پس دو تا نخواهد بود بلکه همان يك معنا خواهد بود و این خلاف فرضت .

و اگر ضم شده است پس هريك از اینها محتاج خواهند بود به آن امر مشترك و به آن چیزی که ضم شده است .

پس واجب الوجود بالذات نخواهند بود و این خلاف فرضت، و نمیتواند بود که جزء ذات هردو باشد از جهت آنکه اگر جزء ذات هردو باشد هرآینه مرکب خواهند بود از آن پس واجب الوجود نخواهند بود ؛ و این خلاف فرضت . و نمی تواند بود که عارض هردو باشد بواسطه اینکه هرگاه آن دو ذات را ملاحظه کنیم بی آن عارض ؛ موصوف بوجود و وجوب نخواهند بود پس در وجوب وجود بآن امر عارض، محتاج خواهند بود پس هیچیک واجب الوجود بالذات نخواهند بود بلکه واجب الوجود بآن امر عارض خواهند بود و این خلاف فرضت .

و دیگر آنکه : اگر وجوب وجود عارض باشد قابل آن وجوب وجود یا ذات واجب الوجود است که معروض آنست یا غیر ذات واجب الوجود است اگر ذات واجب الوجود است لازم می آید که هريك چیز هم قابل باشد و هم فاعل باشد

---

بنا بر قول مؤلف که حقیقت واجبی را بحسب وجود و حقیقت مباین اشیاء میداند چون تمایز بنفس ذاتست مابه التمايز نیز اصل ذات است بدون جهت اشتراك مانند تمایز اجناس عالیّه بنا بر اختیار این شق احتمال جمیع شقوق دیگر غیر قابل قبول است اگر وجود و وجوب را حقیقت واحد داند باید وجود مشترك معنوی باشد و حقیقت واحد .

## از يك جهت و این محالست (۱)

و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم می‌آید که واجب الوجود بالتذات نباشد و این خلاف فرضست .

. پس ظاهر شد از آنچه بیان کردیم اینکه واجب الوجود بیش از یکی نتواند بود .

## و بنابراین تقریر شبهه ابن کمونه متوجه نمی‌گردد (۲)

(۱) لایخفی که در عوارض تحلیلی این بیان جاری نمی‌باشد و عدم جواز شیء واحد فاعل و قابل در عوارض ذاتی خارجی است که عارض معلول و مترشح از عروض باشد نه در مطلق عروض که ماحصل آن صرف اتصاف ذهنی است عدم تدبیر در کلمات محصلان از اهل تحقیق موجب این قبیل اشتباهات می‌شود . شیخ در تعلیقات و بهمنیار و لوکری و از متأخران میرداماد و تلامیذ او تصریح کرده‌اند که دربیست «فیه» و «عنه» يك چیز و امر واحداست و در مطلق اتصاف، اجتماع فاعل و قابل لازم نیاید عجب آنکه محققان در صور مرتسمه که مترشح از ذات حق و صور علمیه‌اند اجتماع فاعل و قابل را لازم نمیدانند و ملارجبعلی چگونه در مفهوم وجود یا وجوب و عروض تحلیلی آن نسبت بمعروض باین معنا ملتزم شده‌است بنابراین هر لازم ماهیت باید صادر از ملزوم خود باشد و احدی باین معنی ملتزم نمی‌شود . ما در حواشی منظومه در مناقشه بر قول سبزواری که مقتضای عروض وجود بماهیت را معلولیت وجود می‌داند گفته‌ایم که در عوارض تحلیلی چنین التزامی درست نمی‌باشد .

(۲) شبهه ابن کمونه با آن تقریری که صدرالمتألهین نموده‌است با این بیان قابل دفع نخواهد بود . چون فرض دو حقیقت متباین من جمیع الجهات والحیثیات که فقط در امر عام بدیهی و عرض عام وجود مشترك باشند با قبول تباین در اصل وجود هرگز از راه اشتراك در وجوب استدلال بترکیب نتوان از شبهه جواب داد . بجز ابطال تباین در حقایق و اثبات وحدت طبیعت اصل وجود این عویصه قابل دفع نمی‌باشد .

اما مطلب چهارم باید دانست که نمی‌تواند بود که صفت عین ذات باشد بدو دلیل :

دلیل اول : دلیل عام که دلیل نفی اتحاد است خواه اتحاد دو ذات باشد و خواه اتحاد دو صفت و خواه اتحاد ذات با صفت و این دلیل مشهور است در میان حکماء .

و آن اینست که نمی‌تواند بود که دو چیز یکی باشند بواسطه آنکه یا هر دو موجود هستند یا یکی موجود است و آن دیگری موجود نیست یا هیچکدام موجود نیستند بلکه ثالثی بهر سیده است .

اما شق اول که دو موجود باشند اتحاد نخواهند بود بلکه دو تا خواهند بود نه یکی و این خلاف فرضست (۱)

(۱) والعجب من هذا الحکیم المشهور بالفضل والذكاء کیف یلترم باهور لاینفی ان یلترم به احد من اصاغر الطلاب همه محققان تصریح کرده‌اند که تعدد و تکثر مفاهیم با وحدت منشأ انتزاع آن مفاهیم منافات ندارد و می‌شود یک شیء واحد منشأ انتزاع مفاهیم متعدد گردد و اتحاد اثنبین که اهل تحقیق آن را محال میدانند اتحاد خارجی دو موجود اصیل متحصّل است نه مفاهیم متعدد همیشه مفهوم محمول باید با مفهوم موضوع متغایر باشد تا حمل صحیح باشد . اما این که می‌گویند در معنای صفت، مغایرت با ذات مأخوذ است این امر باعتبار مفهوم ذات و باعتبار وجود صحیح نیست و صرف عنوان مفهومی وصف ملازم با عروض آن در خارج نمی‌باشد مثل این که ملا رجعلی خواهی نخواهی خود را در وادی معتزله انداخته‌است که از وصف عروض و زیادتی بر موصوف فهمیده‌اند لذا از ذات حق مطلقاً صفات را نفی کرده‌اند و ذات را نایب صفات دانسته‌اند و گفته‌اند ذات خدا متّصف به علم نیست ولی اثر علم را دارد با این که در کتاب و سنت اوصاف مشتقه مثل عالیم و قادر و علیم و متکلم بحق اطلاق شده‌است و از آنجائیکه زیادت صفات

اما شتی دوم که یکی موجود باشد و یکی موجود نباشد ؛ باز اتحاد نخواهند بود . از جهت آنکه اتحاد موجود با معدوم معقول نیست .

اما شتی سوم که هیچکدام از ایشان موجود نباشند باز اتحاد نخواهند بود بلکه آن دو تا برطرف شده‌اند و ثالثی بهم رسیده است پس اتحاد محالست و هرگاه اتحاد محال باشد پس صفت عین ذات نمی‌تواند بود .

دویم : دلیل خاص است و آن اینست که صفت چیزی است که در ذات و ماهیت خود محتاج باشد بموصوف و حلول کرده باشد در آن و ممکن نیست که چیزی که محتاج باشد بچیزی در ذات و ماهیت خود و حلول کرده باشد در آن چیز ؛ عین آن چیز باشد . پس صفت عین ذات موصوف نتواند بود .

اما مطلب پنجم باید دانست که : اشتراك وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراك لفظی است نه معنوی (۱) .

بواسطه آنکه اگر معنای وجود و موجودی که بدیهی التصور است مشترك

←

بر ذات مغایر و منافی وجوب وجود است محققان گفته اند عوارض و لوازم ذاتی وجود مثل علم و قدرت و . . . عین ذات حق است یعنی ذات حق باعتبار آنکه عین انکشاف و ظهور و حضور است عین علم است چون انکشاف و عدم خفا مقوم مفهوم علم است اگر مفهوم علم و قدرت و وجود و اراده بحسب وجود خارجی مطلقاً مغایر بودند اتصاف ذات به اوصاف عینی وجود ملازم با اتحاد اثنین بود یکی از مفاهیم وصفی وجود است باید بنابراین مؤلف این مفهوم را از ذات حق مطلقاً سلب کند چون حق تعالی موجود است و بنا بر مسلک این حکیم مفهوم موجود مرکب است از ذات و مبدء اشتقاق .

(۱) بعد از تصدیق به بدهات مفهوم وجود و غنومیت و شمول آن نسبت به همه چیز اقرار و اعتراف با اشتراك لفظی وجود خیلی عجیب است مفاهیم خارج از مقولات باید بهمه اشیاء خارجی صدق نمایند خلط بین مفهوم و مصداق مؤلف را وادار باین انحراف علمی نموده است مفاهیم عامه عرض عام (باب برهان) و منتزع از حاق ذات واجب و ممکن است است معذلك نه عین آن است و نه جزء بل که خارج محمول است نه محمول بضمیمه .

باشد میان واجب و ممکن آن معنا عین ذات واجب خواهد بود یا جزء ذات واجب یا عارض ذات واجب خواهد بود. پس میگوئیم که نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی‌التصور است و صفت ممکن است و محتاجست بذات ممکن، عین واجب‌الوجود بالذات باشد (۱).

اما اولاً؛ بواسطه آنکه این معنا بدیهیست و ذات واجب تعالی بدیهی نیست. اما ثانیاً بواسطه آنکه صفتست و صفت، ذات نمی‌تواند بود چه جای آنکه ذات واجب‌الوجود باشد (۲)

(۱) یکی باید از این حکیم معروف سؤال می‌کرد چه کسی گفته‌است مفهوم وجود بدیهی‌التصور قائم به ممکن است تا محتاج باشد به ممکن هیچ مفهوم ذهنی بدیهی‌التصور از آن جهت که مفهوم است قائم بمعنای محتاج به محل و ممکن نمی‌باشد وجود با ماهیت در جمیع انحاء و مراتب عین یکدیگرند تغایر فقط باعتبار حمل اولی است و ملارجبعی بواسطه خلط مفهوم بمصدق، ذات را مطلقاً مغایر با صفات و مفهوم وجود را هم مشترك لفظی می‌داند.

وجود با موجود يك چیز است در پاره‌یی از موجودات مثل حق تعالی چون وجود صرف است انحلال ذات بماهیت و وجود امکان ندارد اما در ممکن چون ماهیت و وجود بحسب حمل اولی متغایر ولی در جمیع نشأت وجودی متحدند مفهوم وجود لاحق و عارض است ولی نه لحوق خارجی که ملازم با ثبوت ماهیت بدون لحاظ وجود باشد لذا ماهیت هم باعتباری، وجود خاص است از این مختصر که ملازم با منع مقدمه اول ایشان است اشتراك لفظی وجود با این استدلال باطل و بقیه مطالب او نیز بالملازمه نادرست می‌باشد.

(۲) وجود مطلقاً صفت ماهیت نیست چون وجود و ماهیت در جمیع نشأت واحدند بل که ماهیت مفهوم ذهنی اعتباری صرف است که سراب اصل وجود و ثانیةً ما وراء الأحوال می‌باشد و ماهیت مطلقاً تحقق ندارد مگر در عالم اعتبار ذهنی و همیشه يك نحو از وجود با ماهیت خلط می‌شود و همین معنا امثال آخوند ملارجبعی را گرفتار شبهات

اما ثالثاً بواسطه آنکه محتاجست و محتاج عین ذات واجب الوجود نمی تواند بود.

و دیگر آنکه وجود یا مقتضی عروضست یا مقتضی لاعروضست که آن قائم بذات بودنست یا مقتضی هیچکدام نیست.

اگر مقتضی عروضست پس در هر جا که یافت شود عارض خواهد بود. پس لازم می آید که ذات الله تعالی عارض باشد و این محالست. و اگر مقتضی لاعروضست پس لازم می آید که وجود ممکن نیز قائم بذات باشد. پس وجود ممکن وجود ممکن نخواهد بود. و این خلاف فرضست.

و اگر مقتضی هیچکدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای لاعروض سببی می خواهد غیر معنای وجود.

پس لازم می آید که واجب تعالی در قایم بودن بذات محتاج باشد بغیر و این محالست. پس وجود عین ذات الله تعالی نباشد.

و نمی تواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالی باشد بواسطه آنکه (بالتزوم این مفاسد) لازم می آید که مرکب نیز باشد و نمی تواند بود که وجود

← کرده است و دیگر در اوصاف حقیقی که صفت خود مبدء اثر است زیادی بر موصوف باعتبار وجود شرط نیست اوصاف وجود عین وجود است در جمیع عوالم مگر در عالم اجسام که اوصاف زائد بر موصوف خود می باشند و باعتبار عین وجود متحدند چون عالم ماده، عالم حرکت و تکامل است اوصاف کمالیه بتدریج حاصل آیند زیادی صفت بر موصوف در برخی از اشیاء تحقق دارد ولی در نفوس مجرده اوصاف بذات نزدیکتر و گاهی عین ذات و مجموعه تمیّنات در مقام حضرت وجود ذات فانی و مستهلك است که : « کمال التوحید نفی الصفات » و : « التوحید اسقاط الإضافات » .

عارض ذات واجب تعالی باشد (۱)

بواسطه آنکه فاعل آن وجود یا اینست که ذات واجب الوجود است یا غیر ذات واجب الوجود است .

اگر ذات واجب الوجود است لازم میآید که هم فاعل آن وجود هم قابل آن وجود باشد و این محالست .

و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم میآید که واجب الوجود ، در وجود محتاج باشد بغیر ، پس ممکن الوجود خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرضست .

پس ظاهر شد که معنای وجود مشترك میان واجب و ممکن نتواند بود .

پس اشتراك در لفظ وجود خواهد بود نه در معنا که مفهومست از او .

و از آنچه بیان کردیم ظاهر میشود که الله تعالی صفت ندارد .

\* \* \*

(۱) مثلاً اینکه اطلاعات مؤلف در بحث وجود همان مطالب عصر شیخ اشراق و قبل از اوست و حول همان مناقشات شیخ اشراق و دیگران از قائلان باصالت ماهیت می‌چرخد اگر مؤلف در این بحث که اصالت اختصاص بوجود دارد و در جمیع موجودات آنچه که ملاک تحقق و تشخیص است انحاء وجوداتست که مبدء آن وجود قائم بالذات و غنی حق و سایر مراتب روابط و نسب و اضافه اشراقیه آن وجود مقدس از انحاء نقص می‌باشد تأمل مینمودند و باین بحث توجه داشتند که وجود مطلقاً لازم و مقتضای ماهیت نیست و چون ذات بوجود و عدم از جهت نسبت مساوی است و اگر ماهیت مقتضی وجود باشد باید در همین مرتبه اقتضای عدم نماید (لتساوی النسبة) مرتکب این اشتباهات نمی‌شدند شیخ رئیس و خواجه در اشارات و شرح آن بآنچه که گفتیم تصریح فرموده‌اند (الوجود مطلقاً لایکون معلولاً للماهية اثر الوجود وجود و اثر الماهية ماهیة) .

ماهیت امری ذهنی است که حکایت از نقاد و حد وجود می‌نماید و چون حق اول وجود صرف است ماهیت ندارد بنابراین وجود حق موجود است بضرورت ازلیّه و وجود است

باید دانست که احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب بسیارند :  
 از آن جمله کلام حضرت امیرالمؤمنین «صلوات الله وسلامه علیه» است  
 در نهج البلاغه فرموده اند که :  
 «کمال الأخلاص نفی الصفات عنه» (۱) .

یعنی کمال تنزیه و خالص گردانیدن الله تعالی نفی کردن صفاتست از او .  
 و دیگر آنکه شیخ 'ابوجعفر کلینی' در کافی ذکر کرده اند که :  
 «کُل موصوف مصنوع وصانع الأشياء غیر موصوف» .

← باعتبار تحقق و تمییز و ممکنات یعنی وجودات امکانی موجودند بسبب وجود حق یعنی دارای حیث تعلیلی می باشند و ماهیت بالعرض موجود است بنابراین وجود مطلقاً معلول ذات و ماهیت نیست نه در ممکن و نه در واجب .

(۱) چگونه می توانیم از حق اول اوصاف کمالیه را نفی کنیم درحالتی که خداوند خودش را بآن اوصاف وصف نموده است مانند: انه علیم بذات الشدور ، انه علی ما یشاء قدیر ، والله غنی عن العالمین . این اوصاف اسماء الهیه اند که درلسان اخبار مذکور و ضرورت دین برای حق ثابت شده است و اسماء الهیه نیز درست تحدید بعدد معین گردیده است یعنی کلیات اسماء و درلسان ائمه تصریح شده که خداوند وصف نفسه به فلان صفت و در برخی از اخبار نیز تصریح شده است که صفت خداوند مانند صفت مخلوق نمی باشد این مسلم را نمیشود انکار کرد . بنا براین کلام مولا که فرمود : کمال الإخلاص نفی... مراد نفی صفات زائده ملازم با تجسم و حدود و تحدید و نقص می باشد لذا موصوف بصفه زائد که ملازم با امکان است مخلوق است و حق چون صفات زائد ندارد و همه صفاتش عین ذات است از جمله صفت وجود پس واجب بالذات است .

مطلب دیگری که باید از آن غفلت نمود آنست که تمسک بظواهر که بحسب دلالت مفید ظن است در اصول عقاید جائز نمی باشد در اصول عقاید حجت حکم عقل است و نصوص متواتر یا نص صریح کتاب بنابراین اگر عقل حکم نمود که حق باید در مقام ذات متصف بجمیع کمالات باشد بفرض اگر دلیل نقلی مخالف آن دیده شود اگر دلیل قطعی نیست که حجت نیست و اگر قطعی باشد تأویل می شود و ما هنوز بدلیل نقلی که مخالف صریح حکم عقل باشد و متواتر برخورد نکرده ایم .



یعنی هر چیزی که وصف کرده باشند مصنوعات، و صانع چیزها غیر وصف کرده شده است .

و دیگر آن دو خطبه که شیخ «ابن بابویه» در کتاب توحید از حضرت امام علی بن موسی الرضا «علیهما التحیة والثناء» نقل کرده و بر هر شیعه لازمست که آنها را بهم رسانیده و اعتقاد خود را بر آن نهج درست نماید بلکه هر شبانه روزی ورد ساخته بدان مداومت کند (۱) .

و آن حضرت در خطبه اول فرموده اند که :

«أول عبادة الله معرفته ، و اصل معرفة الله توحیده ، و نظام توحید الله نفی الصفات (۲) عنه ؛ بشهادة العقول أن كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل مخلوق أن له خالفاً ليس بصفة و لاموصوف و بشهادة كل صفة و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحديث . . . » .

یعنی : اول بندگی کردن الله تعالی شناخت او است و اصل شناخت الله تعالی

(۱) چیزی که مداومت آن مستحسن است ادعیه و اذکار است و اما اخبار وارد در معارف الهیه غور صحیح از روی معرفت و میزان عقلی مستحسن است و اگر کلام امام «علیه السلام» که در بهترین و عالی ترین معارف الهیه وارد شده باشد و انسان غور در آن ننماید و بمغزای آن پی نبرد مداومت بآن چه لزومی دارد .

(۲) چون قول و اعتقاد بصفات زائد بر ذات ملازم با انکار وحدت حقیقی اطلاقی حقاقت و منافی با توحید وجودی . امام «ع» فرمود : نظام توحید الله نفی... چون قوم از صفات، صفات زائد بر ذات می فهمیده اند نه حقیقت علم و صرف قدرت و اراده بحث و ... که عین اصل وجودند .

یکی دانستن او را و نظام یکی دانستن الله تعالی نفی کردن صفاتست از او بواسطه گواهی دادن عقلها بر اینکه هر صفتی و موصوفی آفریده شده‌اند و گواهی دادن هر آفریده بر اینکه از برای او آفریننده هست که نه صفتست و نه موصوف و گواهی دادن هر صفتی و موصوفی بمقارنت ایشان و گواهی دادن مقارنت بحدوث و گواهی دادن حدوث بامتناع از ازلی بودن که متمتع است از حدوث و نیز در این خطبه فرموده‌اند که : « کُلُّ معروف بنفسه مَصْنوع و کُلُّ قائم فیما سواه معلول » .

یعنی : هر چیزی که بیّن باشد بنفس خود مصنوعست و چیزی که قائم باشد بغیر ، معلولست .

و نیز در این خطبه فرموده‌اند که : « مَنْ وصفه فقد ألحدَفیه » .

یعنی : کسی که وصف کند الله تعالی را برگشته است از حق .

و نیز در این خطبه واقع شده است که :

« فکلّمَا فی الخلق لایوجد فی خالقهِ و کلّمَا یمكن فیہ متمتع فی صانعهِ » .

یعنی : هر چیزی که هست در آفریده ، یافت نمی‌شود در آفریننده و چیزی

که ممکنست اینکه یافت شود در آفریده محالست که یافت شود در آفریننده (۱)

(۱) در روایات از اهل عصمت وارد است : « انّهُ تعالی شیء بحقیقة الشیئیة » و مراد از شیئیّت در کلام امام شیئیّت مفهومی نیست بل که شیئیّت وجود است و حق تعالی اصل حقیقت وجود است و ممکنات ظهور و ظل و فی\* آن اصل اصلیند نه حقیقت وجود و چون حقیقت وجود بحسب اصل ذات جامع همه حقایق است از اصل وجود چیزی خارج نیست و صرف حقیقت هیچ تمیّش ندارد و محیط حقیقی محاط نشود .

در حقیقت حق باعتبار اصل وجود و غناء عن العالمین همه تمیّات از صفت و موصوف و خالق و مخلوق و آنچه که باعث اعتبار و ظهور غیر است منفی است « نه اشارت

و در خطبه دوم فرموده که :

«أَوَّلُ الدِّيانَةِ معرفته ، و کمال المعرفة توحیده ، و کمال التَّوْحید نفی الصفات عنه ؛ بشهادة کُلِّ صفة أنَّها غیر الموصوف و شهادة الموصوف أنَّها غیر الصِّفة» (۱) .

یعنی : اول دین داری شناخت الله تعالی است و کمال شناخت یکی دانستن او است و کمال یکی دانستن برطرف کردن صفاتست از او بواسطه گواهی دادن هر صفتی باینکه بتحقیق ، غیر موصوفست و گواهی دادن موصوف باینکه بتحقیق ، غیر صفتست .

و نیز در کتاب توحید از آن حضرت منقولست که فرموده اند :

«مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ» .

یعنی : کسی که مانند گرداند الله تعالی را بخلق او ، پس او شریک قرار داده است از برای الله تعالی .

و نیز در کتاب توحید منقولست از ابی عبدالله علیه السلام که فرموده اند :

«مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ ، فَهُوَ مُشْرِكٌ» ان الله تبارك و تعالی لا یشبهه شیئاً

←

می پذیرد نه عیان» . بنابراین در مقام ذات ، اعتبار صفات ، اسماء و رسوم محال است و اعتبار وجود و اطلاق موجود بر این حقیقت نیز از برای تفهیم است نه آن که اسم حقیقی باشد اگر بگوئیم : موجود است یا شیء است یا واحد است و هكذا از آن قصد اسم یا امری ملازم باتمین نمیشود و اینکه عرفاً گفته اند : اطلاق موجود بر اصل حقیقت نشود . این ممناراً اراده نموده اند . (۱) یعنی : صفات مخلوق ، باعتبار جهات نقص ، در حق اول ، وجود ندارد نه باعتبار طبیعت کمالی صفات از آن جهت که لازم حقیقت وجود است و اگر نه هیچ طریقی برای اثبات وجود و صفات کمالی وجودیه از برای حق نداریم .

ولا يشبهه شيء و كلّمّا وقع فى الوهم فهو بخلافه» .

یعنی کسی که مانند داند الله تعالى را بخلق او ، پس او شريك قرار داده است از برای الله تعالى بتحقیق که الله تعالى مانند نمی باشد چیزی را و مانند نمی باشد چیزی او را و هر چیزی که واقع شود در وهم ، الله تعالى بخلاف اوست و نیز در احادیث واقع شده است که : «من شبه الله بخلقه فقد ألحد فيه»<sup>۱</sup> یعنی: کسی که مانند گرداند الله تعالى را بخلق او، پس بتحقیق که برگشته است از حق» .

پس احادیثی که دالّند بر اثبات صفات از برای الله تعالى مثل: علم و قدرت و سایر صفات ، مؤوّلند بتأویلی که حضرت امام محمد باقر «صلوات الله وسلامه علیه» کرده اند و فرموده اند که هل یسمّی عالماً وقادراً الا ، لانه وهب العلم للعلماء والقدره للقادرین، فكلّمّا میزتموه باو هاکم فی ادقّ معانیه فهو مخلوق، مصنوع، لکم، مردود، الیکم، والباری تعالی واهب الحیاة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم انّ الله تعالی زبانیستین کما، لها» فاتّها تتصور انّ عدمها نقصان لن لا تكونان له هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی» .

یعنی آیا نام برده میشود الله تعالی عالم وقادر مگر بواسطه آنکه بخشنده است، علم را بعالمان و قدرت را بقادران (۱) پس هر چیزی که تمیز دهید شما او را

(۱) آیا عقل آدمی باور می کند که خداوند علم بموجودات بدهد و خود عالم نباشد؟ مثلاً صحیح است اگر بگوئیم: خدا عالم است یعنی علم را بدیگران بخشیده ، خدا قادر است از باب آنکه بدیگران توانائی داده است ، قدرت مفهومی است بیّن و واضح قادر یعنی توانا آیا خداوندی که مردم توانائی داده است خود در مقام افاضه این قدرت دارای توانائی افاضه اگرچه افاضه همین قدرت باشد هست یا نیست اگر خود فاقد

بوهمای خود در دقیقترین معانی او پس او آفریده و ساخته شماست یا آفریده و ساخته شده است مثل شما (بنا بر نسخه مثلکم) ورد کرده شده است شما و باری تعالی بخشنده حیات و تقدیرکننده موتست شما و امیداست که مورچه

توانائی است چگونه قدرت افاضه نماید ؟ علم بمعنی انکشاف است یعنی اشیاء برای حق تعالی ظاهر و منکشف اند . ملاک انکشاف در حق چیست آیا ذات او برای خودش ظاهراست تا اشیاء برایش ظاهر باشند این همان علم است مفاهیم بدیهی و ضروری الإرتسام را که بدون واسطه معترف در ذهن آیند نباید تقلید کرد . امام علیه السلام هم مأمور معنی نمودن لغات نیست تا چهره بدیلهای آیما ما جرأت داریم بساحت قدس معصوم عالم به «ماکان ومایکون وماهو کائن» جسارت ورزیده بگوئیم : ملاک صدق وجود و علم و قدرت اراده و کلام و . . . بر حق اول مفیض کائنات آنست که به اشیاء، وجود و علم و قدرت و اراده و . . . داده است بدون آنکه خود، موجود و عالم و قادر و مرید و . . . باشد آیا در مقام افاضه هستی خود وجود ندارد ؟ و آیا در مقام افاضه علم و انکشاف این مفاض برای او مکشوف نیست؟ آیا قدرت مفاض بر موجودات صاحب قدرت، امروبودی است اگر امری موجود است خود توانائی بر ایجاد چنین سنخی دارد یا ندارد ؟ یا آنکه بگوئیم : مراد امام همام آنست که سنخ علم و قدرت و انکشاف و توانائی و اراده و . . . در حق عین ذات و قائم بذات و انکشاف در حق اتم انحای انکشاف است و علم مطلق است که جهل در آن راه ندارد یعنی حق حقیقت علم و قدرت و اراده و انکشاف است کما اینکه حقیقت وجود است همانطوریکه امام صادق در سؤال زندیق فرمود : «انّه شیء بحقیقة الشیئة . . . » یعنی حقیقت وجود و صرف هستی است که ملازم با جبرف علم و اراده و قدرت و اراده است و حد و اندازه ندارد ولی این صفات در مخلوقات زائد و محدود و متناهی است و در عین تناهی صرف تعلق بحق است یعنی توهّم نشود که علم و وجود و قدرت و کمالات وجودی در حق نیز محدود و ملازم و مخلوط با اعدام و ظلمات است او علم صرف است نه علم محدود معاذالله که انسان تقوّه کند بر این که خداوند عالم است یعنی علم عطا می کند بدون آنکه خود عالم باشد .

کوچک توهم کند باینکه بتحقیق از برای الله تعالی دوشاخ است همچنانکه از برای اوست پس بتحقیق که آن مورچه تصور میکند اینکه نبودن آنها نقصانست از برای کسی که ندارد آنها را همچنین است حال عاقلان در چیزی که وصف کنند الله تعالی را بآن چیز، پس عالم بودن الله تعالی وقادر بودن او بمعنای بخشیدن علم است بعالمان، و بخشیدن قدرست بقادران (۱) .

### یا تأویلی دیگر

که باز ائمه «صلوات الله و سلامه علیهم» کرده اند و فرموده اند که : عالم است، یعنی : جاهل نیست و قادر است، یعنی : عاجز نیست که اثبات صفات کمال را حمل بسلب مقابل آن صفات که طرف نقصانست کرده اند (۲) .

(۱) بدون آنکه خود عالم و قادر و مرید و ... باشد نعوذ بالله قطعاً این معنا نمیشود مراد باشد .

(۲) برخی از مفاهیم باعتبار وضوح ذاتی و ظهور مفهومی محتاج به تفسیر و تحدید نیستند چون جنس و فصل و ... ندارند که بوسیله آن تحدید و معرّف شوند از جمله لفظ وجود و علم و قدرت و اراده و ... ولی حقیقت خارجی آنها باعتبار علم حصولی محال است از جمله این مفاهیم مفهوم علم است علم بمعنی ظهور و انکشاف است قدرت بمعنای توانائی است و می دانیم لازم عالم بودن و منکشف بودن و ظاهر بودن آنست که : موصوف به نقیض آن متصف نباشد قادر البته عاجز بر مقدور و عالم جاهل بمعلوم خود نمی باشد ولی این لازم در نفس مفهوم صفات مأخوذ نمی باشد .

در مقام تقسیم صفات حق، صفات را به صفات ثبوتی و سلبی تقسیم نموده اند ملا رجعی مثل اینکه بی میل نیست همه صفات را بصفت سلبی ارجاع دهد و لازم این قول تعطیل است از معرفت ذات و صفات و ...

حکمای اقدمین هرگز چنین کار قبیحی را مرتکب نشده اند جمیع صفات ایجابی را بوجوب وجود انحاء صفات و تمام صفات سلبیه را بسلب واحد که سلب امکان باشد ارجاع داده اند مؤلف از برای اثبات اشتراك لفظی در جمیع اوصاف باین لوازم فاسد ملتزم شده است

و متقدمین از حکما ، کل این مذهب دارند و میگویند که هر صفت کمالی که نسبت داده میشود بذات الله تعالی حتی وجوب وجود ، بسلب طرف نقصان راجع میشود .

پس اطلاق موجود بر «الله تعالی» باین معناست که ممکن نیست نه بمعنای آنکه وجوب و وجود امریست عارض ذات الله تعالی و قایم تا آنکه ذات الله تعالی بمعنای وجود موجود باشد، و بمعنای وجوب واجب چنانکه در ممکناتست .

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام علی المرسلین

والحمد لله رب العالمین

ملار جبعلی رساله یی نفیس بنام «الأصل الاصل» تألیف نموده است که مشتمل است بر قواعد مهم فلسفی قواعد فروع عالییه یی بر آنها مترتب می شود . در اول رساله (۱) گوید :

(۱)

« و بعد : فانا اردنا فی هذه المقالة اولاً ذكر الأصل المشهور من الحكماء وهو : ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذكر بعض الفروع المرتبة عليه (۲) وهی اصول لفروع آخر و بیان ان اکثر المسائل الحکمیة يمكن ان يتفرع عليه ثانياً ثم ذكر بعض الأصول والآراء الحقّة التي اعتمد عليها ارسطوطاليس وسایر القدماء على غاية الاجاز والاختصار وسمّينا الاصل الاول بالاصل الاصل لتحصيل التميز بينه و بين سایر الأصول عند الذكر وجعلتها تذكرة لنفسی ومن اراد الله تعالى ان ينفع بها والله المعین وبه استعین .

### الاصل الاول :

(وهو الذي سمّيناه بالأصل الاصل) فی بیان ان الواحد المحض البسيط من جميع الجهات لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد والتّنبیه على ذلك المطلب

(۱) رساله «اصول الاصفیه» نسخه خطی مجلس شورای ملی (شماره قفسه ۴۰۹۰ - شماره دفتر ۲۶۰۵۳/۱۷۱۱) ص اول و نسخه خطی ملکی نگارنده ص ۱ کتابخانه مجلس از حیث اشتمال بر بهترین و عالی ترین نسخه های خطی فلسفی و عرفانی آثار حکما و عرفای ایرانی و اسلامی یکی از غنی ترین کتابخانه های خاور میانه و از جهت دار بودن نسخ مربوط به آثار دانشمندان از حکما و عرفای ایرانی در چهار قرن اخیر بی نظیر است . گردانندگان این کتابخانه با کمال گشاده رویی و صمیمیت و حسن نیت نسخ نفیس بی نظیر را در اختیار مراجعه کننده قرار میدهند و بدرخواست اهل مطالعه جواب مثبت میدهند نگارنده مکرر نسخه های مورد احتیاج خود را با مکاتبه از کتابخانه مجلس طلب نموده است و هزینه میکروفیلم و عکس را بعداً فرستاده ام . باید طرز کار و حسن رفتار کارکنان این مؤسسه سرمشق قرار گیرد . (۲) المتفرعة علیه خ م .



لبدهاته (۱) عند العقلاء يتوقف على تمهيد وهو :

انا نعلم بالضرورة ان العلة بالنظر الى ذاتها وجوهرها يكون لها مناسبة «ما» وخصوصية «ما» بالنسبة الى معلولها ، وبالجمله يجب ان يكون في ذاتها معنا مناسب لصدور معلولها عنها بالضرورة و تلك المناسبة هي العلة المخصصة لصدور معلولها الخاص منها دون غيره من ساير المعلولات .

اذلولم يكن لذات العلة وجوهرها معنا مناسب بالنسبة الى معلولها مخصص لصدور هذا المعلول الخاص منها دون ساير المعلولات لم يكن صدور هذا المعلول الخاص منها اولى من صدور غير ذلك المعلول فيلزم الترجيح بالارجح من جانب العلة وهو محال قطعاً .

و هذه المناسبة الذاتية التي ذكرناها ، هي بمنزلة ملكة الصانعين بالنظر الى صنايعهم كملكه الشاعر بالنسبة الى الشعر فان هذه الملكة هي العلة المخصصة لصدور الشعر من الشاعر دون غيره من الصناعات . واذا تمهد هذا فنقول : ان لفاعل «الف» في ذاته وجوهره امرأ «ما» مناسباً للالف - مخصصاً لصدوره منه دون ماعداه فاذا فرضنا انه يصدر منه معلول آخر وهو - ب - مثلاً فلهذا

---

(۱) بدهات عند العقلاء در اين جا معنا ندارد چون مراد از عقلاء اگر عامه مردم باشد و حاکم بدهات عقل عملی مثل اينکه گفته می شود: عدل ترد عقلا نیکوست و ظلم قبیح است، عقلا باین اعتبار در متعلقات عقل نظری حکمی ندارند اگر مراد از عقلاء ، عقلا بماههم حکماء یا متکلمان باشد این مسأله جزء بدیهیات عقل نظری نیست یکی از مسائل مورد تشاجر است اگر مراد از عقلاء، محققان از اهل حکمت باشد چون مقدمات قاعده الواحد نظری است از حیث تصور و تصدیق و بعد از درک و تصور مقدمات البته حکم باینکه : از واحد جز واحد صادر نشود بدیهی است ولی این موجب بدیهی بودن این قضیه نمی باشد .

الفاعل بالضرورة مناسبة ذاتية بالنسبة الى «ب» ايضاً ، فهذه المناسبة اما ان يكون عين المناسبة الأولى فهو - مح - بالضرورة لأنه الامر المناسب للشيء «لشيء - ما - خل» لا يمكن ان يكون بعينه مناسباً لمباين ذلك الشيء قطعاً لأن المناسبة المنسوبة الى احد المتباينين ، مباينة بالنسبة الى المباين الآخر والمباينة للشيء لا يمكن ان يكون بعينها مناسبة لذلك الشيء بالضرورة . واما ان تكون غير المناسبة الأولى فيلزم التركيب في ذات الفاعل المذكور وقد فرضناه بسيطاً محضاً - هف - .

و بعبارة اخرى: صدور «ب» من فاعله لا يخفى اما ان يكون بعين تلك المناسبة الذاتية التي يكون لهذا الفاعل بالنسبة الى الالف - و هو مح لأن المناسبة التي ينبغي ان يكون علته مخصصة لصدور الف - لا يمكن ان يكون علته لصدور غيره و هو «ب» والا لزم ان يكون ب - الف - بالضرورة وهو محال قطعاً . و هذا - كما انه لا يمكن ان يكون ملكة الشعر مثلاً - علته لصدور غير الشعر كالكتابة مثلاً - والا لزم ان تكون الكتابة شعراً (۱) .

جمعی از اهل کلام و گروه کثیری از ظاهریین از فقها از قدیم الايام تا این عصر از اعتقاد بلزوم سنخیت بین علت و معلول امتناع می ورزند این قبیل از مردم توهم کرده اند که سنخیت ملازم است با بودن علت معلول تحت نوع یا جنس واحد و بودن علت و معلول در رتبه واحد و یا ترکیب بین واجب و ممکن .

(۱) این تحقیق منافات با مختار این حکیم محقق در باب اشتراك وجود دارد ، ملا رجبعلی از کسانی است که وجود را مشترك لفظی میدانند و اشتراك لفظی مباين با اصل سنخیت بین علت و معلول است چون سنخیت مذکور ملازم تشکیک خاصی بل که خاصه<sup>۵</sup> الخاصی است .

بواسطه همین لحاظ جمعی اشتراك معنوی وجود را نسبت بواجب و ممكن انكار کرده‌اند و وجود را در سلسله ممكنات مشترك معنوی دانسته‌اند .  
ملا رجبعلی «نده» در ذیل این بحث فرموده‌است :

ولنا فی اثبات هذا المطلب بیانات اخرى و تنبیہات شتى لكن هذا كاف لمن له قریحة الحکمة ومن لا ینفعه القلیل لا ینتفع من الكثير و هذا الأصل ركن عظیم من الفلسفة واصل جلیل من الحکمة یتفرع علیه فروع كثيرة، كل واحد منها ایضاً اصل لفروع آخر وهی ایضاً كذلك الى ان ینتهی الى المسائل الجزئية نحن نشیر الى بعضها بعون الله تعالى .

ملا رجبعلی عدم جواز صدور اكثر از يك موجود واحداً از مبدا المبادی در اولین تجلی و ظهور حق از سما، اطلاق به اراضی تقیید و تحدید متفرع بر این اصل کلی نموده‌است .

این قاعده مورد اتفاق كافة حکما از مشاء و اشراق و جمع زیادی از محققان متکلمان و جمیع عرفاست . حکمای مشاء و اشراق صادر اول را عقل نخست و عرفای شامخین صادر اول را وجود عام و فیض منبسط و نفس رحمانی و اراده و مشیت فعلیه و ... میدانند و برخی از اهل کلام قاعده را مسلم دانسته ولی حق اول را (نمود بالله) واحد حقیقی نمیدانند (۱) .

ملا رجبعلی برخلاف قواعد مشهور و خارج از اسلوب بحث و تحقیق نیز مطالبی دارد که در کلمات او و تلامذ معرُوف او دیده میشود در همین کتاب فرموده‌است :

« فرع ، و یتفرع علی ذلك الأصل الأصل اذ الواحد الاول تعالى شأنه

(۱) استاد محقق و عارف متبحر مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی «نضر الله وجهه»

در کتاب اساس التوحید بطور مبسوط در این سؤال بحث نموده‌اند

(۲) این مطلب متحمل مناقشات زیادیست و الحق قابل توجه نیست و از این حکیم معروف ظهور این قییل مطالب عجیب است .

معنوی وجود تابع اصالت وجود یا اصالت ماهیات نمی‌باشد و چون این مفهوم در حق تعالی از حاق ذات او بدون احاط امری و بدون مدخلیت حقیقتی غیر از وجود حق منتزع است حق تعالی قابل و فاعل این وجود نیست چون وجود در حق قائم بدانست. بنا بر اصالت ماهیت نیز وجود عام از حاق ذات ماهیات انتزاع می‌شود و امری زائد و عارض بر ماهیت نیست و چون عروض، عروض عقلی و زبانی وجود بر ماهیات در حقایق ذوات ماهیت فقط در موطن ذهن است ماهیت فقط متصف بوجد است قبول و عروض تابع و لازم علیت و معلولیت در بین نیست. مجعول بنا بر اصالت ماهیت نفس ذوات ماهیات است و چون ماهیت مجعول به جعل بسیط است نه ترکیبی قابلیت و عروض خارجی در بین نیست. بنا بر این اتصاف ممکن و واجب بوجد عام مصدري ملازم با عروض و قبول وجود نمی‌باشد تا شیء واحد فاعل و قابل باشد.

قبول و عروض و اتصاف موضوع بعوارض و اوصاف خارجی اختصاص به جعل ترکیبی دارد مانند اتصاف زید بحرکت یا کتابت و همچنین سایر عوارض وجودیه (۱).

ملا رجعلی در مقام اثبات سنخیت بین علت و معلول مطالبی تقریر نموده است که سازش تام با اصالت وجود و اشتراك معنوی آن و تشکیك خاصی دارد ولی خود این ثمرات مترتب بر مبنای خویش را انکار نموده است.

فرع آخر - : اذا علمت انّ بین العلّة والمعلول، مناسبة ذاتیّة وخصوصیّة جوهریّة فمناط صدور الشیء من الشیء هی هذه الخصوصية الذاتیّة والمناسبة

(۱) اعلام فن حکمت مانند شیخ رئیس و فارابی و از متأخران میر داماد و ملا صدرا و ملا عبدالرزاق تصریح کرده‌اند که در وجود بسیط مثل حق اول قیام «فیه» و «عنه» يك چیز است و اشکال خواجه طوسی و شیخ اشراق را بر شیخ و اتباع او در باب صّور مرتسمه (از این جهت که اتصاف حق بصفات علمیه زائد بر ذات ملازم وحدت جهت فعل و قبول است و بالأخره لازم می‌آید که ذات مقدس بسیط و بهجت انبساط حق هم فاعل باشد و هم قابل) وارد ندانسته‌اند.

المعنویة و اذا كان ذلك، كذلك فالعلّة اذا كانت شریفة و جب ان يكون معلوله ایضاً شریفاً والا لم یکن الشریف شریفاً و ذلك لأنّ العلة اذا كانت شریفة و فرَضنا انّ معلولها خسیس فایّ مناسبة ذاتیة لها ولأیّ شیء وقعت الخصوصیة الذاتیة بینهما مع شرف ذات هذه و خساسة جوهر ذلك لأنّ الشیء الشریف هو ما یرتّب علیه الشرافة و یرتّب منه امور شریف و الشیء الخسیس هو ما یرتّب علیه خلاف ذلك . . . و یعلم من هذا انه کلّما كانت العلة شریفة يكون معلولها ایضاً شریفاً . . . و لمّا كان الأول تعالی فی غایة الشرافة بل فی غایة القصوى من الکمال و الشرف بل هو عین الشرف و محض الکمال ، يكون معلوله اشرف المعلومات و لهذا صار «اول ما خلق الله العقل» كما نطق به لسان الشارع «ص ۷۰» ثم یرتّب المعلومات علیه واحداً بعد واحد و یتنزل بحسب الشرافة الی ان ینتهی الی المعلول الأخير الأقص فی الشرافة ممّا فوقه جمیعاً .

و بهذا البیان یحصل الاستغناء عن قاعدة الامکان الأشرف المشهور بین الحكماء الّتی حاصلها ما ذکرنا و هو ان الأشياء یلزم ذاته تعالی الأشرف فالأشرف الی ان ینتهی الی الأخس و تلك القاعدة ایضاً ، قاعدة حسنة من القدماء الا انها انیة و بیاننا هذا، لمیّة كما علمت (۱) .

(۱) قاعدة امکان اشرف و این قاعده هردو متفرع بر لزوم سنخیت و مناسبت بین علّت فیاض وجود و معلول مضای از علت است . از این قاعده استفاده می شود اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و تشکیک خاصی اگر مبدء وجود، صرف باشد و بوجه من الوجوه ترکیب در آن حقیقت راه نیابد اول صادر و معلول نخست او باید بحسب ذات واحد بوحده اطلاقی انبساطی باشد چون عقل اول دارای حدّ و ماهیّت است آنچه که از حق بلا واسطه صادر گردد یعنی اول تعین وجود مطلق و تدلّی و ظهور حقیقت بسیطه او نیز

ملا رجیملی تبریزی از کسانی است که حرکت جوهری را منکر است و به تبع شیخ رئیس و دیگران از اتباع مشائیه همان ادله حکمای مشهور را در نفی حرکت در آثار خود تقریر نموده است باینکه باملاصدرا معاصر است و اعتقاد بحرکت جوهر در بین تلامید ملاصدرا مشهور بود و در همان عصر انقلاب فلسفی عظیمی بوجود آمد ایشان ابدآ توجهی بکلمات ملاصدرا در این قبیل از مسائل ننموده است در باب حرکت جوهر گوید :

باید بنفس ذات بسیط الحقیقه باشد مگر آن تعیین لازم معلولیت که ذاتی تنزل وجود است از مقام ذات لایشرط مبرا و معرا از کافه تعینات این حقیقت منطبق میشود بر وجود منبسط که باعتبار انحطاط آن از مقام ربوبی بالذات ماهیت ندارد ولی چون نفس ظهور و تجلی و تدللی حق است بالذات مرکبست ولی به ترکیب مزجی نه ترکیب حاصل از ماهیت و وجود اول کثرتی که عارض بر این فیض اقدس الهی می گردد همان تعین بصورت عقل اول است . پس آنچه که از حق صادر میشود و مجعول بالذاتست نفس فیض مقدس و کلمه کن وجودی و حقیقت محمدیه است و عقل اول یکی از تعینات آن میباشد . بنابراین مجعول بجعل بسیط اصل وجود است که در تمام حقایق ساری است و کثرت و دوری از وحدت ، لازم تجلیات وجود است و آخرین تنزل این وجود بصورت هیولی وماده خواهد بود لذا تنزل ذاتی اصل وجود است و هر چه وجود از مقام صرافت دور شود کمالات آن مخفی تر و بطرف خست نزدیکتر می شود . سنخیت بین علت و معلول و لزوم تحقق معلول قبل از تنزل علت ، بوجودی اعلی و اشرف از معلول ملازم باوحدت علت و معلول و عدم فرق بین آنها مگر بشدت و ضعف و چون خصوصیت لازم علت و معلول باید نفس تحقق خارجی باشد و آنچه که بالذات متحقق است و بحسب نفس ذات نقیض عدم است وجود است و سنخ وجود است که قبول شدت و ضعف می نماید و ماهیات بالذات تباین دارند اصالت خاص وجود است نه ماهیت چون ماهیت معلول ، هر گز ، در نفس وجود علت بوجود سعی لازم و علیت مضمّن نخواهد بود و گر نه لازم آید تشکیک در ماهیت در حالتی که نفس ذات ماهیت خالی از جهات علیت و معلولیت و شدت و ضعف و . . . و آنچه که مربوط بجهات لازم خارجیت و تحقق است خارج از ذات و نفس ماهیات میباشد .

«فرع يتفرع على هذا الفرع ايضاً اي: على اثبات الهيولى - اذا ثبت انّ الجسم مركّب» من الهيولى والصورة ظهر لنا انّ في الجسم شيئاً ما قابلاً لشيء آخر وذلك الشيء قد يحصل للجسم بعد ما لم يكن موجوداً فيه ولا يمكن ذلك الا بالحركة على المعنى الذي يشتمل الكون والفساد ايضاً .

فثبت من وجود الهيولى في الجسم انّ الجسم قابل للحركة على المعنى الذي يشتمل الكون والفساد ايضاً فثبت من وجود الهيولى في الجسم انّ الجسم قابل للحركة ولمّا انتهى الكلام الى ذكر الحركة فوجب ان نتكلّم فيها لأنّها مسألة ضرورية نافعة جداً وقد زلّت فيها اقدام الأفهام .

اعلم انّ الحركة على رأى الحق هي كيفة تغير بعض المتغيّرات فانّ التغير على ضربين - احدهما : ما يكون دفعياً كما يكون في الكون والفساد والآخر ما يكون على سبيل التدريج و هو الحركة وحادثها كما عن ارسطو هو : ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . وشرح هذا الحدّ على ما فهمنا هو : انّ المتحرك له كما لان - احدهما : هو ما ينتهي اليه الحركة وهو ما اليه الحركة كالمكان الخاص الذي ينتهي اليه الحركة مكانية مثلاً .

وثانيهما : و هو نفس الحركة و هو متقدم على الكمال الذي ذكرنا اولاً - فالحركة اذا كمال اول لما بالقوة وهو المتحرك فان اول ما يحصل للمتحرك من الكمالين هو الحركة - ثم ما اليه الحركة .

وامّا فائدة قيد : من حيث هو بالقوة . فهي : ان موضوع الحركة اذا اخذ لامن جهة انّه بالقوة بل من جهة انّه بالفعل لم تثبت الحركة اصلاً . فان الحركة تعرض للشيء اذا كان له قوة واما [اذا] ارتفع القوة عن الشيء كالعقل مثلاً فلا



يمكن له الحركة قطعاً. كالجسم ايضاً مثل ما اذا فرضناه تاماً كاملاً، من جميع الجهات . . . .

ولهذا القيد [اى : من حيث هو بالقوة] ايضاً فائدة اخرى يخرج بها الكون والفساد هي ان يقال : ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ، بالنسبة الى ما اليه الحركة فان اولية هذا الكمال الذى هو الحركة يكون بالنظر الى ما هو بالقوة اى الكمال الثانى وهو ما اليه الحركة فانه اذا لم يكن هذا الكمال الثانى ما بل يكون كمالاً واحداً كما يكون فى الكون والفساد ؛ لم يكن - الحركة كمالاً ، اولاً قطعاً (۱) .

ملار جبعلى بعد از نقل كلام جمهور در معنای قيد مذکور در حرکت به تزيف قول آنان پرداخته و سپس شروع به ابطال حرکت در جوهر نموده است (۲)

(۱) رساله «اصول الاصفيه» نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی ص ۹ ، ۱۰ ، ۱۲ ، ۱۳ ، (۱۸ ، ۲۰ ، ۲۴ ، ۲۶ ، ۲۸ ، ۳۲) و قد اشکل على ما ذكره المتأخرين فى بيان القيد المذكور فى كلام ارسطو فى تعريف الحركة بقوله : «وبعبارة اخرى اذا حصل وجود الحركة على سبيل التدرج لزم ان يكون للحركة حركة اخرى لأن التدرج عين الحركة كما عرفت وننقل الكلام الى هذه الحركة وان كانت هي ايضاً تدرجية الوجود يلزم ان يكون لها ايضاً حركة اخرى وهكذا وهو محال . . . و يجب ان يكون الحركة دفعية الوجود» .

لابد مراد ايشان آنستكه حصول حرکت شخصى واحد از حدى بحدى تا انتهای حرکت يعنى ما اليه الحركة بر سبيل تدرج نيست بل كه دفعى است و ليكن جسم متحرك كه بسوى مقصدى حرکت ميكند حصول حرکت بنحو تدرج است نظير حصول زمان كه از عوارض تحليلى حرکت است ويك وجود موجودند بر سبيل تدرج است چون سبق ولحق در اجزاء حرکت ذاتى اجزا است مثل زمان كه حصول جزئى متفرع بر زوال جزء ديگر است و الا يلزم أن يكون للزمان زمان اول للحركة حركة .

(۲) ما در اين منتخبات اين قبيل شبهات را با دفع ان از صدر اعظم الحكماء والعرفاء.

نقل نموديم .

در همین رساله دنبال مطالب مذکور گوید :

ولما طال الكلام في الحركة من غير ارادة منّا فيجب ان نضيف عليها ايضاً بيان امتناع الحركة في الجوهر . فانه ايضاً مسألة ضرورية نافعة جداً وقد ذهب اليها طائفة من الفضلاء مع ظهورها في الاستحالة وبيان ذلك : فانه اذا فرضنا شيئاً يتحرك في ذاته وجوهره من مبدء معين الى منتهى خاص لوجوب هذا الأمرين في الحركات المتناهية فلا يخ المتحرك في منتهى الحركة من انه هو ما كان في مبدء الحركة بالشخص او غيره فان كان في المنتهى هو ما كان في المبدء بالشخص او غيره؛ فان كان في المنتهى هو ما كان في المبدء بالشخص فلم يتحرك اصلاً بل كان ساكناً وقد فرضناه متحركاً (هـ) وان كان في المنتهى غير ما كان في المبدء بالشخص فلم يتحقق الحركة ايضاً لأن بقاء المتحرك بالشخص واجب في كل حركة كما بين في موضعه (هـ) ايضاً .

وعلى نحو آخر اظهر شناعة و اكثر استحالة ممّا ذكرنا و هو انه اذا فرضنا شيئاً متحركاً في ذاته وجوهره فيجب ان يكون ذاته وجوهره غير ذاته وجوهره حتى يمكن ان يتحرك هذا المتحرك فيه، لأن ما فيه الحركة يجب ان يكون غير المتحرك كما بين في موضعه .

وايضاً يلزم ان يكون المتحرك باقياً بالشخص وغير باق ايضاً؛ اما بقاءه فلو جوب بقاء المتحرك بالشخص في كل حركة واما عدم بقاءه فلائنه يتحرك في ذاته وجوهره فلا يكون ذاته حاصلاً له بعد .

ويلزم ايضاً ان يكون عارياً من ذاته ويخرج من ذاته و يتحرك في ذاته وينتهي الى ذاته و مع ذلك يجب ان يكون غير عار من ذاته لوجوب بقاء المتحرك بالشخص

واستحالة هذه اظهر من الشمس في رايعة النهار ولا يمكن قصورها (۱) في الذهن ولا ينبغي ان ينطق بها فضلاً عن الاعتقاد بها كما لا يخفى فافهم و تأمل جداً فان هذه اللطائف التي ذكرناها مسائل شريفة غريبة لا يوجد مثلها في كتبهم المعتمدة ايضاً (۲) .

(۱) ظاهراً : خطورها في الذهن

(۲) دلائل این حکیم مشهور همان دلائل شیخ فلاسفه اسلام است در نفی حرکت جوهری و تحوّل ذاتی و مطلب تازه‌ای نگفته‌اند در منتخبات مخصوص ملاصدرا از این شبهات جواب داده است . این که فرمود : لازم است متحرك در حرکت جوهری . بشخصه ثابت و باقی باشد و شیء متحرك بمقصد در حرکت جوهری بعد از وصول به منتهای حرکت اگر باقی است حرکت واقع نشده است و اگر باقی نیست یعنی متحرك از مبدء شخصاً غیر متحرك واصل به انتهای حرکت است باز حرکت در طبیعت و جوهر متحرك واقع نشده است برای آنکه شخص سیال و متحرك بنفس ذات جهت ذاتی خود را از دست داده است و شیء دیگر شده است . در جواب ایشان می‌گوئیم حرکت در جوهر مثبتی بر چند مقدمه است که قائل بحرکت در جوهر باید این مقدمات را برهانی نماید .

اول : اصالت وجود و تحقیق آنکه مفاهیم و ماهیات اموری اعتباریه‌اند و تحقق خاص وجود است ماهیت در همه شئون مربوط بخارج از ذات خود تابع صرف وجود است .

دوم: تشکیک در وجود و اثبات وحدت آن باین معنا که میشود يك حقیقت مثل وجود خارجی انسان دارای مراتب وجود مختلف بحسب شدت و ضعف باشد . بنابراین انسان متحرك به حرکت جوهری و متصف به تبدیل ذاتی ، ذات خود را از دست نمی‌دهد بل که از مقام نقص ذاتی بکمال در همان ذات متحوّل میشود طبیعت و ماهیّتی که يك درجه (فرضاً) از وجود را واجد است بدرجه کامل‌تر وارد میشود پس متحرك که انسان باشد از مرتبه ناقص (که اول مرحله ورود بمقام انسانی باشد) تا فناء فی الله باقی است و درجات وجودی او مختلف و متعدد است . و میشود طبیعت و ذاتی قابل تشکیک باشد و مراتب و درجات وجودی واحد که منشأ انتزاع مفاهیم و حدود مختلف است در يك وجود واحد سعی رفیع

ملا رجبعلی مطالب کتب شیخ و اتباع او را با سهولت و تساط تقریر میکند و قدرت دارد که مفصل‌ترین مطالب را خلاصه و در چند سطر نماید ولی در انظار فلسفی کم قدر تست و حرفهای سست زیاد در کلمات او و تلامید او دیده میشود. ملا رجبعلی مثل اینکه، نظیر قدمای از حکمای اتباع مشاء وجود را شبیه امری زائد بر ماهیت در اعیان میدانند و مشکلات مباحث وجود، و جعل، و وجود ذهنی... برای او لاینحل بوده است لذا مرتکب اشتباهات بزرگی شده است

←

الدرجات کثرت در وحدت موجود باشد.

بنابراین در حرکت جوهری میشود گفت: متحرک یعنی جوهر (انسان مثلاً) ثابت است و در هر آن از آیات حرکت مفهوم انسان از حدود حرکات انتزاع میشود پس متحرک مثل انسان در نفس حقیقت انسان و صراط انسانیت حرکت می‌کند و هرگز از طبیعت انسان خارج نمیشود و آنچه که متحول است بدرجات کامله انسانی وجود است و ماهیت تابع انحاء وجودات می‌باشد و یک مفهوم انسان ساری از اول مرتبه انسان تا مقام فناء فی الله بر مراتب حرکات و متحولات صادق است پس موضوع حرکت بوجهی ثابت و بوجهی متحرک است ولی هیولای متحول بصور متعدد باصورت مبهمی موضوع حرکت است و هر صورت سابق ماده و هیولا از برای صورت لاحق می‌باشد ما در حواشی برشواهد گفته‌ایم:

گاهی تجدد در مفهوم چیزی اخذ میشود و تحرك در نفس ماهیت آن لحاظ میشود و گاهی تجدد در وجود آن مأخوذ است و گاهی در مفهوم وجود وی هر دو تجدد اخذ می‌گردد «فی الأول یكون التجدد نفس ذلك الشيء الذي له التجدد بخلاف الثاني فلو كان الأول مستنداً الى جاعل لكان الجاعل يجعل نفس التجدد و لكان نفس التجدد مجعولاً ولا يمكن ان يكون جاعلها امراً ثابتاً للزوم التخلف. بخلاف ما اذا كان التجدد مأخوذاً فی وجود الشيء فانه (ح) يكون من لوازم وجوده. فلو كان ذلك الشيء الذي لزمه التجدد فی الوجود مفتقراً الى جاعل لكان محتاجاً اليه فی اصل الوجود فی نفس التجدد لأن التجدد من لوازم وجوده والتوازم لا يحتاج الى جاعل بل المحتاج هو الملزوم لعدم تخلل الجعل بین اللازم والملزوم ولكن لا بد من اصل ثابت واحد شخصی الحافظ للنوع و هو المثل النوری.

ترکیب وجود و ماهیت را انضمامی میدانند و بود ذهنی را منکراست حمل وجود را بر ماهیت نظیر حمل اعراض خارجی میدانند و تصریح کرده است همانطوریکه حمل قیام بر زید مستلزم وجود قیام و عروض آن بانسان (مثلاً) در خارج است وجود نیز از این قاعده خارج نیست در رساله اصول آصفیه گوید: (۱)

« اصل آخر - اعلم انّ الماهیة من حیث هی لیست الاهی، وهذا اصل مشهور مقترّر عندهم، لا یخالفه أحد» لبداهة هذا المعنى و ذلك لأن کل شیء من حیث هو هذا الشیء لا یكون الا هذا الشیء، و یتفرّع علیه فروع كثيرة عظيمة المنفعة، تتجبر به الكسور التي حصلت للحكمة من تصادم افكار الجهال و تراحم مقال اهل الجدل .

فرع - اذا كانت الماهیة من حیث هی لیست الا هی فالماهیة الموجودة فی الخارج اما أن یكون ماهیة فقط فی الخارج او یكون ماهیة مع وجود فی الخارج فان كانت فی الخارج ماهیة فقط فلا یكون موجودة ؛ لأن الماهیة من حیث هی لیست الا هی كما عرفت و قد فرضناها موجودة «هف» و ان لم یکن فی الخارج ماهیة ؛ بل یكون ماهیة مع وجود - فیلزم أن یكون الوجود فی الخارج مع الماهیة لا بمعنی أن یكون موجوداً فی الخارج ، حتّی یلزم التسلسل فی الوجود بل<sup>۲</sup> بمعنی أنّه وجود فی الخارج لما عرفت من ان مبدء الاشتقاق لا یمكن

(۱) اصول آصفیه ص ۱۶ .

(۲) از ناحیه ماهیت تسلسل یا دور لازم میآید برای آنکه اگر وجود قائم بماهیت و لازم خارجی آن باشد باید در مرتبه مقدم بر وجود موجود باشد ملاک موجود بودن آن یا وجود لازم و عارض است (ف سابق مع لاحق قدا متحد) یا وجودی دیگر نقل سخن در آن وجود میشود لازم آن آنست که (اولم تعمل، سلسلة الکون لحد) .

أن يكون مشتقاً ابداً . و بذلك ثبت أن الماهية الموجودة في الخارج بالوجود في الخارج لما في الذهن كما هو مذهبهم جميعاً (۱) :

مؤلف گمان نموده است این که جمیع حکمای مشاء و اشراق گفته اند : وجود از عوارض تحلیلی ماهیت است و در خارج وجود و ماهیت اتحاد دارند (اتحاد متحصّل و لامتحصل) ناچار اتصاف ماهیت بوجود نیز امری عقلی است نه خارجی در حالتی که اتصاف ماهیت بامکان نیز امری خارجی است باین معنا جمعی از اساطین حکمت و معرفت تصریح کرده اند و در باب معقولات ثانی گفته اند که معقول ثانی باصطلاح حکیم آنست که : ظرف عروض باید حتماً در ذهن باشد اعم از اینکه اتصاف در خارج یا ذهن واقع گردد (۲) مؤلف علامه و تلمید او پیرزاده و ملاعباس مولوی صاحب «اصول الفوائد» و غیر این دو نمیدانم روی چه مأخذی چنین امری را بحکمای الهی نسبت داده اند، عجب آنکه ایشان ماهیت را ملزوم و وجود را لازم خارجی ماهیات میدانند (۳) لذا در همین کتاب گفته است:

(۱) اما این که گفت : مبده اشتقاق و مشتق به « لابرطی » و « بشرط لائی » است مگر در مباحث عقلی از اهل لغت و اوضاع لغوی باید متابعت نمود .  
حق تعالی باینکه وجود صرف است و ماهیت ندارد متصف بوجود و موجودیت است بدون لحاظ جهات کثرت و تکثر .

(۲) تصریح نموده اند که مثل : شیئیت و وجود و امکان معقول ثانی است باصطلاح فیلسوف با آنکه اتصاف ماهیات خاصه بعوارض عامه و مفاهیم کلیه نظیر وجود و امکان و ... در خارج است . ما از برای آنکه نحوه سیر فلسفه در چهارصد سال اخیر و طرز تفکر دانشمندان معلوم شود ناچاریم از ذکر مناقشات و بیان مشکلات متون انتخابی چه آنکه تاریخ کامل فلسفه بدون بیان ارزش افکار و سنجش افکار اهل تحقیق ارزشی ندارد لذا مؤرخ فلسفه و عرفان باید خود فیلسوف و عارف باشد و کسی که باین افکار تسلط نداشته باشد حق تدوین تاریخ فلسفه ندارد .

(۳) و معتقد است که وجود و ماهیت هر دو در خارج تحقق واقعی دارند و بدو

فرع" آخر - اذا ثبت ان الوجود مع الماهیة فی الخارج؛ ثبت ان الوجود لازم للماهیة فی الخارج ، بمعنى أنه تابع له لأن وجود الشئ فرع الشئ، وتابع له بالضرورة فاذا كان الوجود تابعا للماهیة وفرعها فيجب ان يتعلق جعل الجاعل أولا وبالذات بالماهیة ثم يلزمها الوجود لأنه يمتنع بالبديهة أن يجعل الجاعل أولا فرع الشئ و لازمه ثم اصله و ملزومه ؛ و الا لزم ان يكون الملزوم لازما و التلازم ملزوما و هو مح و هذا مثل جعل الزوجیة قبل الأربعة و مثل ان يجعل البناء أولا البيت الفوقانی ثم البيت التحتانی فهذا كما ترى .

فظهر مما قلنا ان الماهیة مجمولة دون الوجود كما ذهب اليه طائفة من الفضلاء ووضعت اللغات المتداولة ايضا على جعل الماهیة دون الوجود كما يقال فلان يتحرك يده و يكتب اى يجعل الكتابة و الحركة دون ان يقال : فلان يعطى الوجود للحركة و الكتابة . او يقال فلان يصير الحركة موجودة . و كما يقال فى اللغة الفارسیة : حركت می کنم و کتابت می کنم ، دون ان يقال : حركت را موجود می کنم و یا وجود بحرکت و کتابت می دهم و البديهة شاهدة لصحة ما يقولون و ينطقون و كذب ما لا ينطقون و كذلك سائر اللغات المتداولة بين الناس والجمهور كاللغة التركية ايضا كما يقال : «فلان ایش آیلدم» اى جمعت

←

تحقق متحققند احدهما معروض و ملزوم و دیگرى لازم است و گر نه حمل غلط خواهد بود قیاس کرده لازم ماهیت و عارض آن بعارض و لازم وجود خارجى بل که تصریح نموده اند که : وجود عارض و لازم خارجى ماهیت است فرق بین این قول و قول بدو اصل اینست که قائلان بدو اصل مثل احصائى وجود و ماهیت را در عرض یکدیگر مجعول میدانند و ایشان وجود را لازم زائد منضم به ماهیت میدانند و روى طرفدارى از اتباع مشاء نه مشائیة اسلام بل که قدمای این قول را بخود تحمیل کرده است .

الفعل الفلانی من دون ان یقال : فلان الشیء - وجود و یردم - ای اعطیت الوجود للفعل الفلانی و امثال هذه لا یخفی علی من تتبع اللغات و تفکر فیها حق التفكير (۱) .

و لا یخفی علیک ان التنبیہ من جهة وضع اللغات فی بیان المطالب العقلیة لا یخلو من فائدة علی الأكثر لأنّ وضع اللغات وضع معقول اصیل و لا یكون جزافیا .

استدلال باصالت ماهیت از طریق وضع لغات و محاورات عرف خیلی مضحک است و اغلب قائلان باصالت ماهیت از این راه به تله افتاده اند چون دیده اند دائماً سروکار با مفاهیم دارند و همیشه مواجه با معانی ماهوی میباشند و نتوانسته اند ذهن خود را خالی از متابعت معانی کلیه نمایند و محکوم به حکم عرف و عادت شده اند در حالتی که متابعت از عرف در عقلیات غلط است مثلاً عرف مشتق را مرکب می بیند و قطعاً عالم را با علم فرق می گذارند ذات بنحو ابهام بحسب مدلول لفظ ، در مشتقات مسلماً مأخوذ است بنابراین ما باید علم را عین ذات حق عالی ندانیم چون عرف علم را زائد بر ذات مشاهده می کند (۲) .

(۱) کتاب «الاصول الاصلی» نسخه مجلس شورای ملی ص ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰ نسخه ملکی مکتوب سال ۱۱۱۶ هـ ق ص ۲۱، ۲۲، ۲۳ .

ما چون منتخباتی از برخی از تلامیذ ملا رجعی تهیه نموده ایم مثل: کتاب المعارف الالهیه پیرزاده ملا محمدرفعی بهمین قسمت از افکار ملا رجعی اکتفا نموده و قسمتی از آراء او را که شاگردان تحت تأثیر افکار استاد تحریر نموده اند نقل خواهیم نمود .

(۲) ملا رجعی متوجه این اشکال شده است و برای فرار از اشکال مطلبی را تقریر نموده است که استدلال او در بیان مراد سست و خالی از اعتبار است در این کتاب گوید : «لغاتی که مرسوم و مستعمل است نزد جمیع امم، مطابق باواقع و متبع است و اما لغات مخصوص طائفه خاصی از مردم اکثر معابقت باواقع ندارد لذا قابل تصدیق و موجب یقین نمی باشد»



ملارجب علی آثار متعددی دارد که بعضی از آنها تألیف خود اوست و برخی تقریر دروس اوست (۱) بقلم تلامید و مستفیدان محضر شریف او نظر

←

مؤلف کم کم حجیت لغات و اطلاقات عرفی را بحجیت قول معصوم کشانده و گفته است :  
الوضع اللغة اما ان يكون باجماع ائم كثيرة . . . . . ابو حنی یوحی الی نبی<sup>۱</sup> مرسل و علی کلا  
التقديرين يجب صحة ما وضعوه من الالفاظ بازاء المعاني وموافقتها لما فی نفس الامر . . . .  
این قبیل از شبهات را صدرالحکما و اتباع او بآسانی و سهولت دفع نموده اند ماهیت و مفهوم  
چون قابل اکتفاء و ممکن الحصول در ذهن می باشند مرآت و حاکی از حقایق خارجیّه اند  
حقایق خارجیّه (وجودات خاصّه) مجهول الکنه و الحقیقه اند که بوسیله ماهیات تا اندازه بی  
معلوم و مشهود می شوند و ماهیت شبکه از برای صید وجود است «کرده اند این تله در خاک  
که عتقاء گیرند» وجود لازم و عارض ماهیت و لاحق مفهوم و معانی ماهوی در عقل است  
و در خارج متحدند و از لحاظ ماهیت عارض وجودات خاصّه است و الیه اشار من قال :  
(من وتو عارض ذات وجودیم) من وتو - عبارت است از ماهیت تعیین وجود .

(۱) مثل : المعارف الالهیه پیرزاده - محمدرفع . تلامید این عالم بزرگ وی را  
بحدّ پرستش دوست میداشتند . عارف محقق قاضی سعید قمی بعضی از آثار او را ترجمه و  
برخی از تألیفات خود را باو هدیه نموده و بعظمت از او اسم می برد . پیرزاده - محمدرفع  
در اول کتاب المعارف الالهیه گوید :

«... فيقول الفقير الى الله المنيع الشهير : : پیرزاده - محمدرفع ، انّی لما وفقنی  
الله تعالى لخدمة سدة السنيّة المولى الاعظم و عتبة العلیّة العالم المعظم قدوة الحكماء الراغبين  
وزبدة الاولياء المتألهين ، صاحب الملكات الملكيّة ، والاخلاق السنيّة الرضيّة ، ذوا الرأى  
الصائب ، والفكر الثاقب ، الانسان العادل ، الفاضل الشريف الالهی مولانا رجبطی «قدس الله  
سره» ... واخذت منه فنون الحكمة الالهية الحقّة والطبيعيّة وصرفت العمر فی خدمته ليلاً  
و نهاراً ، سرّاً و جهراً ... وصارفه الضعف واصابه الكبر ولم يتيسّر له الاملاء و.... امرنی  
باملاء كتاب يكون اسّاً واساساً للحكمتين و مصدراً ... (۱) » .

(۱) المعارف الالهیه نسخه خطی عالی کتابخانه مجلس شورای ملی از کتب اهدائی جناب آقای  
سید محمد مشکوة بهرچندی استاد بزرگوار دانشگاه .

باین که این حکیم فاضل بیش از چهل بل که پنجاه سال یکی از مدرسان بزرگ حکمت و معرفت بوده و ده ها شاگرد تربیت نموده است (و مذاق فلسفی و معشای حکمی او مجهول بود بنحوی که برخی از ارباب تراجم او را از شارحان کلمات ملاصدرا میدانند درحالتی که مبانی فلسفی او بکلی با عقاید فلسفی آخوند تباین دارد) ناچاریم بیشتر بذکر کلمات او بپردازیم (۱) تا با تفکار او بهتر آشنا شویم و بیشتر او را بشناسیم .

این دانشمند وجود ذهنی را انکار نموده و همچنین اصالت وجود و تشکیک ماهیت و چنانکه ذکر شد حرکت جوهر و مثل نوری و مبانی دیگری که مبتنی بر این مسائل است در کتاب اصول آصفیه گفته است :

### ( ۸ )

«الكلام : فی ابطال الوجود الذهنی هذا البیان موقوف علی مقدمتین احدهما بديهیّة و هی انه اذا كان العلم بحصول الصورة فی الذهن كما هو مذهبهم يجب ان يكون الصّورة الذّهنيّة - العلميّة - خل - من الشیء من نوع هذا الشیء مثلاً اذا أردنا تحصيل معرفة نوع (ما) من الجوهر ينبغي ان يكون صورته العلميّة من هذا النوع بالضرورة لامتناع معرفة الجوهر من العرض و معرفة الانسان من صورة الفرس . . .

(۱) برخلاف مبانی فلسفی میرداماد و میرفندرسکی و مدرسان فلسفه اسلامی بعد از آنها که بغیر از ملاصدرا همه شارحان کلمات شیخ رئیس و جمعی از مدرسان بعد از آنها رسماً فلسفه ملاصدرا را ، تدریس نمودند و یا بحد قابل توجهی متأثر از آثار او و تلامیذ او بودند مثل ملانعیمی طالقانی و قبل از او قاضی سعید و فیض و محمد بن محمد رضا بن اقا جانی و معاصر مقدم بر ملانعیما مولا محمدصادق اردستانی و غیر او «رضی الله عنهم» که واسطه در انتشار حکمت الهی و معارف یقینی بودند و این ودیعه الهیه را بسل های بعد رسانیدند و برای مملکت ما افتخارات شایانی کسب نمودند ولی متأسفانه قدر و مقام آنها مجهول مانده است و مسلماً در آینده نزدیک دنیای علم و دوستداران معرفت آنها را خواهند شناخت .

والمقدمة الثانية نظرية و هي أنها يجب أن يكون لكل واحدة من  
 الصور المادية ؛ مادة مخصوصة مستقلة لها ولا يمكن حلول هذه الصورة في  
 غير هذه المادة المخصوصة و هذه المقدمة مبرهنة مسلمة عندهم ؛ ليس هاهنا  
 موضع ذكرها اذا عرفت هذا فنقول : ان الصورة الذهنية من النار مثلاً يجب  
 أن يكون من نوع الخارجى لا متنازع معرفة النار من الماء مثلاً كما عرفت فى  
 المقدمة الأولى و يجب ان يكون لهذه الصورة النارية الذهنية مادة مخصوصة  
 بها مستقلة لها ليتمكن حلول هذه الصورة فيها لما عرفت فى المقدمة الثانية .  
 و اذا كان ذلك كذلك و حصلت صورة النار فى الذهن فلم لم يحرق الذهن مع  
 أنها صورة ، مادته حالة فى مادتها المخصوصة لها كما يفعل ذلك الصورة  
 الخارجية من النار اذا لامغايرة بينهما فى شئ من الأمور لافى الصورة والحقيقة و  
 لافى المادة أيضاً قطعاً و لا فائدة لقولهم : ان شرط الاحراق هو الوجود الخارجى  
 و ذلك لأن لوازم الماهية لا يمكن انفكاكها من الماهية لافى الذهن و لافى  
 الخارج . فان جاز انفكاك لوازم الماهية فى الذهن لجاز انفكاك التزوجية عن  
 الأربعة الذهنية و هو محال (١) و هذه أيضاً كذلك لعدم الفرق بينهما (٢) .

(١) این قبیل از مناقشات در وجود ذهنی در کتب و مسفورات حکما و متکلمان  
 بسیار دیده می شود و محققان از حکما و متکلمان از این اشکالات جواب داده اند عجب است  
 از این حکیم مشهور که لوازم وجود و لوازم ماهیت را یک امر و اثر را مستقیماً مترتب بر  
 ماهیت میدانند در جای خود گفته شده است که : ماهیت از هر شئی امری اعتباری و مفهوم  
 کلی است که بدون التجاء بوجود اثر ندارد چون اصالت اختصاص بوجود دارد . دیگر آنکه  
 حقیقت و واقعیت هر شئی مادی بصورت آن شئی است نه ماده چه آنکه ماده ، امر عدمی  
 است و اثر منبعث از صورت نوعی هر شئی است . و دیگر آنکه قیام صور ادراکی به نفس بطور

مؤلف معلوم نکرده است که بعقیده او ماهیات و مفاهیم بطور مطلق اعم از آنکه مطابقت باحقایق خارجیّه داشته باشند یا نداشته باشند در ذهن حاصل نمی‌شوند یا آنکه صور علمی قطعاً در ذهن مرتسم می‌باشد ولی حقایق خارجی قابل ادراک در موطن ذهن نمی‌باشند. برخی از اشکالاتی که نموده‌است بفرض آنکه صور ادراکی از حقایق جوهری، عرض باشد و حقایق در موطن ذهن حاصل نشوند اصل اشکال وارد است مثل اشکال انطباع کبیر در محل صغیر نظیر حصول صورت جبل دماوند در ماده، یا صورت دماغی چون ما بوضوح مشاهده میکنیم که بعد از رؤیت کوه بزرگ صورت در ذهن ما حاصل است و مساحت آن را گاهی می‌دانیم لذا در رؤیت دوم صورت را برشی، خارج تطبیق می‌کنیم بهرحال ملارجبعلی در مطاوی اشکالات خود بر حصول ماهیات بحقایقها در نفس ناطقه و اقامه برهان بر امتناع وجود ذهنی گفته‌است (۱):

←

مطلق قیام صدور است و صور ادراکی اعم از کلتی و جزئی از ماده مجرد دارد و دیگر آنکه فرق است بین لازم وجود (خارجی و ذهنی) و لازم ماهیت. لازم وجود مثل اصل وجود امری خارجی و مبده اثر است لازم ماهیت مثل اصل ماهیت امر اعتباری است اگرچه ماهیت بدون وجود مطلق تحقق ندارد ولیکن لازم ماهیت امری است که: «لوجاز انفکاک الماهیة — بفرض محال — عن کافّة الوجودات لازم آن به نحو تبعیّت به تقرر ماهیّت مقرر است) و نیز در جای خود تحقیق شده است که معانی و مفاهیم باعتبار نفس مفهوم (حمل اولی) حکمی دارند و باعتبار حمل شایع صناعی حکم دیگر.

عجب آنکه این دانشمند در فصل مخصوص این کتاب به اثبات وجود هیولی پرداخته و آثار حقایق را مستند به صور نوعی میداند و جواهر را مرکب از جنس و فصل دانسته. جنس را مأخوذ از ماده و فصل را منتزع از صورت میداند و نوع را مرکب از هر دو. اگر معانی و صور جواهر و اعراض ادراک نشوند چگونه میتوان این احکام را بر حقایق حمل نمود؟ (۲) رساله اصول آصفیه نسخه کتابخانه مجلس صفحه ۳۲، ۳۳ نسخه ملکی ص ۱۶، ۱۸، ۲۴ همانطوریکه دانشمند بزرگوار و فقیه و اصولی محقق آقای عبدالحسین حائری در فهرست کتب خطی مجلس تذکر داده‌اند (الاصل الاصل) نام یک قاعده فلسفی از قواعد و فروع مذکور در این کتاب است و اسم کتاب اصول آصفیه است.

## ( ۹ )

ان الصورة النارية التي تقولون : أنها صورة ذهنية لا يكون ذهنية الا بحسب القول فقط لأنها صورة خارجية قطعاً اذ لا فرق بين هذه الصورة النارية التي حلت في الأرواح الدماغية على رأيهم و بين ساير الأشياء الحالة في تلك الأرواح مع أنهم لا يقولون ان هذه أيضاً موجودات ذهنية و هذه الأشياء مثل الألوان الحالة في الرطوبات الدماغية و اخلاطها كالحرمة التي للדם والصفرة التي في الصفراء ؛ لم كانت هذه الأشياء من الموجودات الخارجية وتلك الصورة النارية من الموجودات الخارجية [الموجودات الذهنية] مع أنها مشتركان في أنهما أمران حائلان في الأرواح الدماغية ورطوباتها . و ادعاء الفرق بينهما مكابرة صريحة كما لا يخفى (۱) فظهر ان القول بالوجود الذهني تمتنع جداً و لا يجتمع الأقرار به مع العقل السليم (۲) والفهم المستقيم . و تجوز ذلك حصول جبل دماوند في جوف الجمجم .

و أمّا قولهم : ان مقدار الصورة الذهنية يكون اصغر من ذي الصورة

(۱) لا يخفى على اللبيب ان الصور الذهنية جواهر او من مقولة اخرى باعتبار نفس المفهوم ولكن باعتبار الوجود الخارجي الحال في الذهن يكون محلها الصورة النوعية لا المادة الدماغية .

(۲) ملارجبلی با این مشرب فلسفی معلوم نیست در مسأله علم حق بأشیاء قبل از ایجاد و بعد از ایجاد با چه مشربی و چه طریقه‌ی وارد بحث خواهد شد با این که تقریباً معاصر ملاصدرا است و آثار ملاصدرا در عصر او بین دوستانان حکمت رواج داشته است بخصوص تعلیقات او بر شفا که در زمان او دست بدست می‌گشته است و چون شفا کتاب درسی بود همه مدرسان حکمت باین حواشی رجوع می‌نمودند لذا نسخه‌های خطی شفا بیش از آثار دیگر ملاصدرا در کتابخانه‌ها وجود دارد و حقیر ۱۰ نسخه بل که بیشتر از نسخه‌های تعلیقات آخوند بر شفا را دیده است که در عصر ملاصدرا نوشته است مبحث وجود ذهنی را در این حواشی بهتر و منقح‌تر از هر کس دیگر بیان کرده است .

(فلا يلزم المحذور المذكور) فقول مردود .

ملارجبعلی در علم نفس بحقایق خارجیّه مشرب عجیبی اختراع کرده است  
شیخ اشراق در علم نفس بحقایق جزئی خارجی قولى شبهه بقول این دانشمند  
دارد بهتر است بعنوان ختم مقال عقیده ملارجبعلی را در این مسأله بیان نمایم  
در اواخر اصول آصفیه گوید :

( ۱۰ )

اعلم أن النفس هي اسم الله اعظم «وعلم آدم الأسماء كلها» فأدّم الحقيقي  
هو أن يعلم النفس حتّى يعلم الأسماء كلها و أن يعلم كيفة علم النفس بما عداها  
من الموجودات. و اذ قد بان وظهر لك امتناع الوجود التذهني؛ فقد ظهر كيفة  
علم النفس بالموجودات الخارجية و هي أن تعلم اعيان الموجودات باعيانها  
لا بصورها و وجوداتها التذهنية لاستحالة ذلك كما عرفت و عدم احتمال آخر ،  
فالأشياء كلها معلومة للنفس بذواتها لكن بعضها بتوسط الآلة و بعضها بدون الآلة .  
و الأمور التي يعلمها النفس بتوسط الآلة هي الامور الجزئية المحسوسة  
مثل : الحرارة و البرودة و لأضواء و الألوان و الأصوات و غير هذه من الاشياء  
المحسوسة بالحواس و منها تعلم المبادئ و المفارقات بطريق النظر و الاكتساب .  
و اما الأمور التي تعلمها النفس بدون الآلة و هي الطبايع الكلية من هذه  
الموجودات و حقايقها و نفس ذاتها و كل هذه معلومة للنفس من علم النفس بذاتها  
و مشاهدة حقايق الأشياء في مرآت ذاتها و ذلك لأن حقيقة النفس حقيقة جامعة  
للموجودات كلها علوية كانت اوسفلية ؛ مجردة كانت اومادية كما لا يخفى  
على من شَم رائحة النفس و عرف منزلتها في منازل الوجود الخارجي و كآته  
اشار الى هذا المعنى امير المؤمنين و برهان العارفين - عليه التحية و الثناء -

أنزعم أنك جرم صغير      وفيك انطوى العالم الأكبر  
وانت الكتاب المبين الذي      بأحرفه يظهر المضمّر

و ينبغي ان يعلم ان الأشياء جميعاً كلياتها و جزئياتها معلومة للنفس بقوة واحدة لا بقوى متعددة كما ذهب اليه اكثر المتأخرين لكن أفعالها متعددة و مختلفة بتعدد الآلات و بحسب المدركات كالنّجار مثلاً فان له قوة واحدة و تختلف أفعالها بحسب تعدد الآلات المخصوصة لفعل ، فعل .

وللنفس أيضاً كذلك قوة واحدة لبساطتها و بها يعلم جميع الأشياء محسوسة كانت او معقولة فانها تدرك المعقولات بنفس ما يدرك المحسوسات و يدرك المدوّقات بنفس ما يدرك الملموسات و . . . لكن مظاهر ادراكاتها و آلاتها كالنّجار متعدّدة و بعض مدركاتها معلومة بلا آلة و بعضها مع آلة فانها نسمع بالعصبة الموضوععة في الصّماخ و يبصر بالبصر و هكذا (۱) .

(۱) نکتة مهمی که باید متذکر بود آنستکه روی مبانی مشهور از جمله مبنای مؤلف دانشمند که نفس ناطقه را مجرد تام و بحسب فطرت و ذات صورت مجرد و روحانی متعلق به بدن مادّی میدانند معلوم ننمود که چه گونه مجرّد تام الوجود حادث میشود بحدوث بدن مادی و در قوا و مظاهر خود بدون واسطه تجلّی و ظهور می نماید چه آنکه نسبت مجرد به همه موجودات عالم ماده نسبت واحد است و تعلق آن به بدن تعلق طبیعی غیر اختیاری است دیگر آنکه نفس باید مدتها باعتبار تعلق به بدن معطل بماند و قد ثبت أنه لا باطل ولا ممطّل فی الوجود لذا ناچاریم نفس را نیز در اول زبّنه وجود عین مواد و اجسام بدانیم و حرکت جوهری آن را متحول بصور مجرده (چه مجرد تام و چه مجرد برزخی) دانسته و بعد از تحول بمراتب و مقامات مراتب نازل نفس عین مواد و اجسام است .<sup>۱</sup>

ما در منتخبات فلسفی قسمت مربوط بآراء علمی آخوند ملاصدرا پیرامون مبانی صدر المتألهین مطالبی ذکر نمودیم که از مطالعه و دقت در آن مطالب فساد مطالب مذکور در متن واضح و هویدا می شود .

و يدرك المعقولات و الطباع الكلية بنفس ذاتها و هي أيضا عين القوة المدركة للمحسوسات لكن عند ادراك الجزئيات كأنها يخرج من ذاتها الى نحو آلتها و عند ادراك المعقولات ترجع الى ذاتها الجامعة للأشياء كلها لبساطتها كما قلنا آنفاً وهذا غريب دقيق لا يفهمه الأوهام فان معرفة هذا موقوفة على معرفة النفس حق معرفتها فهي مستصعب جداً بل ممتنع مع هذه الاجتهادات المتداولة بين ابناء زماننا في تحصيل الحكمة الحقّة» .

مؤلف علامه معلوم نکرد که نفس ناطقه بچه طریق و با چه واسطه نفس حقایق خارجی و موجودات مادی را با ادراک حضوری شهود می نماید احاطه بر حقایق خارجی شأن کسی است که مراتب و مقامات کمالی او بمرتبه بی برسد که در رتبه علل اشیاء واقع گردد و از طریق احاطه قیومی فاعلی نفس حقایق را درک نماید چنین حقیقت کاملی از طریق قوای ظاهری حتماً باید از راه انتزاع صورت محسوسات را درک نماید چون بین مدرك و مدرك سخیّت شرط لازم است صور جزئی منفر در ماده فافد صلاحیّت ادراک است .

دیگر آنکه نفس اگر بسیط من جمیع الجهات باشد و فاقد ابعاد و اجزای وجودی هرگز نمی تواند بدون وسایط حقایق خارجی را بقوه واحد ادراک نماید لذا قوای ادراکی متعدد است و نفس ناچار دارای مراتب و مقامات مختلف است که جمیع این مراتب در سلك وجود واحد واقع شده اند .

دیگر آنکه ما بالوجدان در می یابیم که نفس بعد از آنکه از طریق حواس صور اشیاء را درک نمود صورتی در باطن ذات و غیب وجود خود از اشیاء واجد است که قابل انطباق بر خارج می باشد بهمین جهت قوه خیال خزینه ادراک های جزئی و عاقله حافظ صور کلی است از طرفی نفس باعتبار قوه عاقله متصل و متحد به عالم عقول و از جانب خیال و برزخ متصل متحد و متصل به عالم خیال مطلق است .

مبنای ملارجعلی در این باب از مختار خطیب رازی که منکر حصول صور



اشیا، در مواضع و مواطن ادراکی است سست‌تر است .

در ذیل مبحث مربوط بادرک ، مطالبی تقریر نموده‌است که بسیار ضعیف و خالی از اعتبار است (۱) در این رساله گوید :

( ۱۱ )

و ممّا یلیق بهذا المقام : بیان کفیفۃ علم النفس بالمبصرات و هی آتیه  
کما یعلم حقایق الموجودات الخارجیة أولاً و بالذات بدون حصول صورة  
فیها ، كذلك تدرك ذوات المبصرات و طبایعها بدون حصول صورة الشرطیة  
فی الجلیدۃ أوفی غیرها کما هو مذهب اکثر المتأخرین و ذلك بعین ما أصلناه  
فی بیان ابطال الوجود الذهنی فتذكر فاذا شاهدنا زیداً مثلاً فانا نشاهد حقیقة  
الانسان الموجود فی الخارج لكن فی ضمن عوارضها الشخصیة التی لازمة لزید  
مثلاً و كذلك حال المبصرات فلا تغفل .

وممّا ینبغی ان یعلم فی هذا المقام ان کلّما تدركه النفس بواسطة الحواس  
لا یمكنها معرفة طبیعته کلیة و حقیقته النوعیة لأن : « کل من فقد حساً  
فقد علماً » .

نفس اگر فرد خارجی انسان را بعلم حضوری (نه بعلم حصولی شبخی و  
ارتسامی) ادراک نماید قطعاً باید طبیعت کلیه و صورت نوعیه آن را ادراک نماید  
چون نفس مدبّر بدن زید (مثلاً) مجرد تام است و هر صورت مجرد تام ، کلی  
است و دارای وضع و مقدار و جهات مربوط به امور مادی نمی‌باشد لذا مدرك  
جهات جزئی منفرد در ماده مدركِ قوه جزئی نفس که خیال نام دارد بلاواسطه  
(مدرك) عقل واقع نمیشود چون عقل تجرد تام دارد .

ملارجبطای جمیع قوارا بقوّه واحد و امر موجود شخصی فارد بر میگردداند

(۱) کتاب الأصول الأصفیة ملارجبطای علی نسخه خطی مجلس ص ۵۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۳

نسخه ملکی نگارنده ص ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۶ .

و معتقد است که نفس همه اشیاء را که از طرق حواس معین معلوم می‌گرداند از جهت واحد ادراک می‌نماید .

### ( ۱۲ )

«و أمّا الأشياء المحسوسة بالحواسّ الظاهرة فإنّها مدركة للنفس بأعيانها الخارجيّة و امكتتها الخاصّة و عوارضها الشخصيّة كما عرفت لكن بتوسط الآلات المخصوصة بكل واحدة، واحدة منها، فيدرك المبصرات بالبصر و الملموسات بالعصب المحيط بالبدن مع الجلد و هكذا . . . فهذه كلها مدركة للنفس بقوة واحدة فلا يكون القوّة السّامعة غير الباصرة و لا الباصرة غير النّالسة و الذّائقة و لا يكون هذه القوى غير القوّة العقلية القدسيّة الناطقة التي بها يعقل النفس حقائق الأشياء و طبائعها الكلية بل هي - هي - بعينها و هذه المرتبة من الادراك أدنى مرتبة ادراك النفس و أخسّها بحسب الشرافة و هي حاصله لجميع الناس و اكثر الحيوانات بشرط الاستواء في الخلقة . و اما الأشياء المحسوسة بالحواس الباطنة كالأشياء المتصورة فهي مدركة بذواتها بعينها إلا في بعض الأمور فإنها مدركة بشخصياتها و بكميّاتها اذا كانت ذوات كمیّات و بلونها اذا كانت ذوات ألوان (۱) .

---

(۱) مؤلف در اواخر این رساله که در صدد بیان و تقریر ملکات و عقاید حاصل از افعال و تکرّر اعمال و تحقیق در کیفیت رسوم عقاید حقّه با باطله در نفس ناطقه برآمده است مناقض با آنچه نقل شد سخن گفته است .

این حکیم معروف بفضل و ذكاء روی این تحقیقات باید اصولاً منکر مراتب عقل از عقل بالقوه و عقل هیولانی و عقل بالفعل و همچنین منکر ترقی و تکامل نفس شود چون اگر از ادراک حقایق صور و معانی حاصل در نفس نشوند و نفس منفعل و متأثر از اسباب و علل خارجی چه علل فاعلی و اسباب قوام وجود و مفیض صور از عالم غیب و

ما چون در جای خود متعرض افکار تلامید آخوند ملا رجبه علی نیز میشویم و تلامید او نیز بیشتر مبانی استاد را شرح میدهند بهمین اندازه کفایت شد از خداوند بزرگ می‌خواهم که حقیر را در احیای نام و آثار دانشمندان از حکما و عرفای بزرگ ایرانی در دوره اسلامی موفق بدارد .



← چه علل و اسباب ظاهری و علل اعدادی نشود چه آنکه معنای تکامل نفس همان قبول صور و معانی و حقایق و عقاید و افکار مقدسه و معانی مطابق با واقع است فلسفه مشهور چون مبتنی بر مقدمات منظم و قواعد مرتب که بمنزله روح است نسبت بمسائل فلسفی نمی‌باشد در آن ، مطالب متناقض زیاد دیده میشود واقعاً در محیط فلسفی عصر مغویه که اهل تحصیل تحت تأثیر افکار مقلدین مشاء و آراء و عقاید فلسفی نزدیک بآراء و عقاید اهل کلام بودند ظهور رجل بزرگ و حکیم ، غلام و عارف متألّه مکاشف صدر الحکماء المتألّهین الإمام الأعظم و استادنا المقدم و شیخنا الأقدم شبه معجزه باید محسوب شود خداوند بزرگ خواسته است که چراغ درخشان بل که خورشید تابان حکمت و معرفت همیشه روشن بماند ظهور ملا صدرا سبب شد که فلسفه و حکمت الهی که مشتمل است بر عقاید حقه در مباحث ربوبی رونق یابد .

هذا تمام الکلام فی هذا المقام و انا العبد الفانی سیّد جلال الدین الآشتیانی .  
الحمد لله الذی شرفنی و کرمنی بمجاورة عتبة العلیّة الرضویة علیه آلاف التّحیة  
اواخر شهر ربیع الثانی ۱۳۹۰ هـ ق .

## ملا عبدالرزاق لاهیجی

( ۵ )

یکی از اساتید بزرگ فلسفه و حکمت و کلام در دوران اخیر فیلسوف علامه و حکیم متألّه آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی قمی م ۱۰۷۲ هـ ق است که از اعظم تلامذ آخوند ملاصدرا و از اجلّه محققان عصر خود در حکمت مشاء و اشراق و یکی از بزرگترین متکلمان در چهار قرن اخیر بل که یکی از محققترین متکلمان در دوره اسلامی می باشد .

ملا عبدالرزاق آثار نفیسی از خود باقی گذاشته است که جزء تحقیقی ترین آثار فلسفی و کلامی است شوارق - شرح بر تجرید علامه - خواجه نصیرالدین طوسی و تعلیقات بر شرح اشارات تألیف خواجه و حواشی او بر تعلیقات خفّری از آثار بی نظیر در ادوار اخیر است بخصوص شرح او بر شرح اشارات (۱) اگر

---

(۱) از این شرح يك نسخه در کتابخانه آستان قدس رضوی و نسخه بی کاملتر در کتابخانه مجّاس شورای ملّی موجود است لاهیجی در مقدمه این تعلیق گوید : شرح خواجه بر اشارات شیخ رئیس باندازه بی تحقیقی است که کثیری از حقایق آن بر محققان مخفی مانده است صاحب محاکمات بمطالب این شرح نرسیده است و بمناقشات بارد و مغالطه پرداخته که باعث گمراهی اذهان جمع کثیری شده است .

این تألیف ملا عبدالرزاق حاکی از عظمت مقام علمی اوست و در بین محققان بعد از خواجه بجز ملاصدرا و میرداماد بعقیده نگارنده نظیر ندارد ولی مقامات و مراتب علمی او مخفی مانده است و بقول استاد ما در معارف الهیه سیّد سادات اعظم الحکماء والفقهاء آقای آقامیرزا ابوالحسن قزوینی « جعله الله من افضل اولیاء المقربین و افاضت برکات انفاذ علی العالمین » قدر این فیلسوف مخفی مانده است .

چه ناتمام است و شاید آخرین اثر تحقیقی وی باشد در این تعالیق ، ملا عبدالرزاق متعرض کلمات خطیب رازی و صاحب محاکمات نیز شده است و بیشتر بشرح و توضیح کلمات شارح محقق مقاصد اشارات پرداخته است حواشی او بر تعلیقات محقق خفوی نیز از بهترین آثار علمی است .

ملا عبدالرزاق در سلوک علمی از برای فرار از مصائبی که استاد او صدر الحکماء مبتلا بود با احتیاط ، قدم برداشته است و حتی المقدور عقاید خود را در پردهٔ اختفاء نگه میداشته است .

بنابه آنچه که حقیر در این منتخبات برشته تحریر در آورده ام لاهیجی را غیر از آنچه صاحبان تراجم نوشته اند معرفی می کند .

گوهر مراد یکی از آثار کلامی فیاض است که بانشاء روان و ادیبانه فارسی تألیف شده است . مؤلف علامه ابن کتاب را بسبب حکمت نوشته است از این کتاب بی اعتنائی مؤلف بمبانی متکلمان ظاهر و لایح است .

صاحب شوارق شخص باذوق و سلیقه بود طبع شعر عالی داشت غزل را بسیار نیکو می سروده است دیوانی در کتابخانهٔ آستان قدس مشتمل بر چند هزار بیت شعر از او باقی مانده است باشاعر بی نظیر و دانشمند بارع و جامع میرزای صائب تبریزی اصفهانی الفت داشته است (۱) این دو بزرگوار مصاحبت یکدیگر را مفتنم می شمردند .

ملا عبدالرزاق در حکمت الهی از تلامذ آخوند ملاصدرا است کتاب مبدا و معاد را خدمت استاد قرائت نموده و از روی نسخهٔ اصل این کتاب را بخط

(۱) خداقست کند فیاض روزی صحبت صائب که بستانیم از هم ، داد ایام جدایی را فیاض در مقطع غزلی که از استاد علامه و شاعر بی نظیر ، صائب تبریزی «قدس الله روحه» استقبال کرده است فرماید :

در جواب صائب صاحب سخن فیاض من می گذارم از ادب برخاک تا محشر جبین  
رجوع شود بمقدمهٔ محققانهٔ استاد نامدار سیدالشعراء و امیرهم حضرت آقای سید  
کریم امیری فیروز کوهی «ادام الله ایام برکاته» بردیوان حضرت صائب تبریزی . اقتضات  
انجمن آثار ملی ط ۱۳۴۵ هـ ش ص ۴۰ .

خود نوشته است این نسخه در دست حقیر است که از زوی همین نسخه نگارنده مشغول طبع کتاب مبداء و معاد می باشم قسمتی از کتاب اسفار و شواهد و رساله حرکت را نیز خدمت ملاصدرا قرائت نموده است که از همه این آثار بخط این حکیم تحریر نسخ هایی دیده ام .

ملا عبد الرزاق از لحاظ شخصیت علمی قابل مطالعه است بحسب ظاهر فیلسوفی مشائی و پابند به براهین صرف حکمی است ولی بعد از تفکر و مطالعات زیاد در آثار او معلوم می شود که در حکمت اشراق سرآمد دانشمندان زمان بود و حکمت الاشراق سهروردی را تدریس می نمود و در تصوف نظری و عملی صاحب اطلاع کافی و محیط بر افکار محققان از عرفا و طریق معرفت حقیقی را منحصر بروش و طریقه اهل عرفان میداند .

نگارنده بعد از تسیر تفصیلی در افکار و انظار این حکیم نامدار از مواضع مختلف کتب و از مطاوی تحقیقات او مطالبی را انتخاب و باتوضیح و تحقیق مختصر در اختیار اهل تحقیق قرار میدهم (۱) .

(۱) لاهیجی با افکار متأخران - شارحان و صاحبان حواشی بر تجرید و افکار متکلمان - شارحان مقاصد و مواقف و امثال آنها احاطه عجیبی داشته است لذا شرح او بر تجرید مطلقاً محکم تر و تحقیقی تر و مفیدتر از جمیع شروح و حواشی تجرید است این فیلسوف بزرگ در برهه ای از زمان خود گویا مبتلا به تنگ دستی بود و مثل کثیری از محققان از علما که اهل برخی از فعل و انفعالات نبودند و از مراکز قدرت خود را دور نگه میداشتند و روح پاک خود را آلوده نمی نمودند به عسرت زندگی می نمود این خود حاکی از بی نظمی حوزه ها و بی اعتنائی مردم نسبت به علم و معرفت می باشد. نگارنده فیلسوف علامی را بچشم خود دیدم که قدرت مالی جهت معالجه کسالت خود نداشت و نتیجه خود را تسلیم مرگ نمود .

مرحوم آقامیرزا حسن کرمانشاهی که در جمیع فنون حکمی فرید عصر و وحید دهر خود بود اغلب ایام گرسنه بود و شاید در شبانه روز يك مرتبه نمی توانست غذا بخورد ، یعنی نداشت و نمی خورد و عمری را به همین منوال گذراند و در عین فقر و تنگدستی دهها شاگرد تربیت نمود در حوزه های علمی تعلیماتی قدیم طلاب با دست تنگی و فقر کشنده

در جلد ثانی شوارق (چاپ سنگی طهران ص ۲۸۴) در مقام اثبات علم تفصیلی در ذات قبل از اشیاء بنحوی که این علم در مقام ذات شامل کلیه حقایق وجودی می باشد گفته است (۱) :

## ( ۱ )

« تکمیل عرشی : قد عرفت (۲) فی تضاعیف ما ذکرنا فی مباحث الوجود من الأمور العامة من تحقیق مذهب الحكماء انّ للوجود أفراداً حقیقة و أنّها حقایق مختلفة بالشدة والضعف متحدة مع الماهیات فی الخارج و زائد علیها بحسب العقل فقط ، لا كما یقوله المتأخرون من انّ الوجود مفهوم " عام بدهی و مصدری اعتباری لاحقیقة له فی الخارج و أنّ الماهیة المحققة فی الخارج باعتبار صدورها عن الجاعل و نسبتها الیه و ارتباطها به منشأ " لاتنزاع هذا المفهوم الاعتباری لئلا یلزم كونه اعتباریاً صرفاً غیر مطابق لمافی نفس الامر ، و لا كما یقوله الاشعری من کون الوجود مرادفاً للماهیة و عیناً لها عیناً و ذهناً ، و لا كما نسبہ صاحب الاشراف الی المشائین من کون الوجود زائداً علی الماهیة فی

دست به گریباندند و با این حال چنان با خلوص بدرس و بحث ادامه می دهند که انسانی حیران می ماند :

(۱) جلد ثانی شوارق محقق لاهیجی چاپ سنگی طهران ۱۳۰۸ هـ ق ص ۲۸۴ .  
مادر نقل منتخبات فلسفی از حکما و دانشمندان حتی المقدور سعی نموده ایم افکاری که جنبه تحقیقاتی دارد و یا مطالب تازه ای است که از انظار دانشمندان مخفی مانده است نقل نمائیم .

(۲) در مباحث امور عامه نیز بر این مطلب اشاره کرده است و به تحقیق این مطلب نیز اشاره نموده است .

الخارج قائماً به كالسّواد والبیاض ، لفساد كلّ من هذه الثلاثة .

ومما یزیده بیانا انّ حقيقة الجمل و الصدور لا یتّضح مع اعتباریة الوجود لانّ محصل ما یتصوّر و یعقل منها لیس الا فیض ، ولامعنی لفیضان ماهیة المعلول من ماهیة العلة لأنّ الماهیّات متغایرة و متباینة موقوفة كل واحد منها علی مرتبتها و غیر قابلة للتشکیك و الاختلاف بالشّدّة والضعف ولا یسکن اشتمال ماهیة علی ماهیة اخرى اوعلی نسخها و شبهها .

و ما قالوا من : انّ معنی المجمولیّة هو ان یجعل الجاعل الماهیة بحیث ینتزع منها الوجود فلیس بشیءٍ لأنّ تلك الحیثیة ان كانت اعتباریة فلاجدوی لها و ان كانت حقيقة من شأنها أن ینفیض من الجاعل فلانعنی بحقیقة الوجود سوى ذلك؛ لأنّ التّی نقول بها لیس فرداً ذاتیاً للوجود المصدري بل فرد عرضی له لكون الوجود المصدري وجهاً من وجوهه و هی متصورة بهذا الوجه لا بكنه حقیقتها .  
والذی لاجله فررنا من كون الوجود ذافردٍ حقیقی هو توهّم قیامه علی تلك التقدير بالماهیّات بحسب الخارج فیام العرض بالموضوع و استحالته ظاهرة علی ما سبق (۱) فامّا اذا قلنا بكونه عین الماهیة فی الخارج و زیادته علیها فی

---

(۱) در جلد اول شوارق کما سیأتی . اما این که فرمود برای فرار از لزوم قیام وجود بماهیت ؛ قیام عرض به موضوع ، قائل باصالت ماهیت شده ایم ، کلام عجیبی است شیخ و بهمنیار و خواجه طوسی «رضی الله عنهم» و جمع کثیری از متأخران از قبیل میرداماد «قدس سره» و از همه مفصل تر صدرالحکماء ترکیب وجود و ماهیت را ترکیب اتحادی می دانند نه انضمامی و مؤلف خود در شرح کلام خواجه : «لیس الوجود امرأ ینضمّ الی الماهیة . . .» این مطلب را تحقیق فرمودند عجب تر آنکه در جای دیگر فرموده اند اینکه ما قائل باصالت ماهیت شده ایم برای نفی توهّم استغنائی ماهیت از جمل و رفع امکان از



العقل فلامجال لتوهم الاستعالة وفرق بين قولنا: الوجود عين الماهية في الخارج و بين قولنا : ليس في الخارج الا الماهية . فليستدبر .

والاول هو ما نقوله والثاني ما يقوله الاشراقيون. والحق الحقيق بالتصديق هو : ان الفاض عن العلة والصادر عنها بالذات ؛ انما هو وجود المعلوم ، فاذا فاض الوجود من العلة و باينها بالعدد يازم أن يكون له هوية امتاز بها عن العلة و هذه الهوية التلازمة هو المراد من الماهية فهذا الفايض من الجاعل امر يحلّله العقل الى أمرين .

احديهما ما يعبر عنه بالكون و هو المراد من حقيقة الوجود و ثانيهما الكائن بهذا الكون و هو المراد من الماهية ؛ فالمعبر عنه بمنزلة ذات الشيء الموجود فان الوجود بهذا المعنى يرادف الذات و ما تواطئوا عليه من كون الوجود مقولاً بالتشكيك الوجود بهذا المعنى ، لا الوجود الاتزاعي المصدري ، فليكتف هيهنا بهذا القدر من المعنى و من اراد الاستقصاء فليراجع ما حقتناه في تضاعيف مباحث الوجود و في نيتنا أن تأتي برسالة مفردة لتمام التحقيق فيه بحيث يرتفع منه جميع الأوهام والشكوك انشاء الله تعالى .

←

ماهيت و داخل شدن آن در مملكت وجوب ذاتي است « واذ ارتفع هذا التوهم فلامضائقة من اصالة الوجود و اعتبارية الهيّة كما هو مذهب استادنا الحكيم الإلهي (قده) » در حالتی که مفهوم اعتباری از کثرت بطلان هرگز راهی بمقام تأثیر و تأثر و مقامی در عالم واقع و خارج ندارد و همیشه در مقام خفای محض و بطلان صرف آنهم به تبع نور وجود و ظهور هستی خود را در صورت ظل وجود و یا بنام صورت اسماء الهیّه در شمار ثانی ما یراء الأحوال نشان می دهد لذا نمود وجود است و حقیقت و اصل وجود چون صرف است غیري قبول نمی نماید حتی بنام نمود .

اذا عرفت ذلك فاعلم: أن وجود العلة أشدّ لامحالة من الوجود المعلول و المراد من الشدة هو كون الشيء بحيث ينتزع منه أمثال شيء آخر فيكون الشيء الأول هو الشديد والثاني هو الضعيف، فالأشدّ كأثقل يشتمل على عدة أمثال الأضعف، فالوجود العلة لكونه أشدّ من الوجود المعلول يكون مشتملاً على الوجود المعلول مع زيادة فالعلة التي هي مبدء للعلل كلّها وينتهي إليها جميع المعلولات كأنّها يشتمل على المعلولات كلّها فهي المعلولات كلّها بعنوان الوحدة، و اذا صدر عنها المعلولات و تباينت و تمايزت بعضها من بعض كانت جميعها هي العلة بعنوان الكثرة من دون أن ينقص من العلة شيء، اذ المعلول ليس جزءاً من العلة و بعضاً منها حقيقة بل إنّما هو أثر منها و ظلّها، و ما من المعلول في العلة إنّما هو أصله و سنخه اذ فرق بين أن يفيض شيء من شيء و بين أن يقسم شيء الى شيء، فمفاد العلية و التأثير إنّما هو الأول دون الثاني فالوجود الواجب مشتمل على وجود جميع الموجودات (على وجودات الممكنات) التي هي عبارة عن ذواتها، لأقول عن ماهياتها اذ فرق بين الذات و الماهية فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الأشياء و هذا هو المراد من كون ذاته علماً اجمالياً بالأشياء و عقلاً و بسيطاً لها على معنى ما حصلناه من كلام الشيخ (۱) .

حکیم لاهیجی «اعلی الله مقامه» در این مسأله اصالت وجود را از چند طریق

(۱) این مطلب عمیق را حکیم محقق لاهیجی در جلد دوم شوارق بیان کرده است در این تکمیل چند مطلب تحقیقی لاهیجی بر طبق مشرب و مرام استاد بزرگ خود صدر الحکما «قنس سرهما» بیان فرموده است کما ذکرناه فی المتن .

بیان کرده است و سپس پرداخته است به لزوم سنخیت بین علت و معلول و اثبات تشکیک خاص و بیان نحوه انطواء کثرات در وحدت صرفه و بیان وحدت اطلاعاتی حق .

بدون قبول مبانی مذکور اثبات علم تفصیلی حق بجمیع موجودات محال است و روی همین جهات ما در کتب و مسفورات خود بیان نموده ایم که محقق لاهیجی قائل باصالت وجود است و از ترس قشریون مرام خود را مخفی نموده است . با اینکه شوارق را بسبب متکلمان تألیف نموده و جمیع جهات تقیّه را مراعات نموده است در اول شوارق تصریح نموده است که : « باتألیف این کتاب خود را هدف طعن معاصران خود قرار داده ام » .

حاصل مرام او در این تکمیل عرشی آنستکه وجود بحسب مفهوم زائد بر ماهیت و متغایر با اعیان ثابت است ولی باعتبار تعین خارجی عین ماهیات است ؛ اتحاد امر متحصّل باشیء ، لامتحصّل (۱) .

دیگر آنکه حقیقت جعل همان افاضه است و فیض شیء امری مباین با مفیض نیست فیض شیء همان تنزل مفیض است که بحسب سنخ ذات و جوهر حقیقت با مفیض متحدند اتحاد شیء و فیء بهمین لحاظ تباین وجودی ندارند و چون مناسبت و سنخیت بین علت و معلول شرط لازم است علّیت و معلولیت فقط در سنخ وجودات است نه ماهیات و هر ماهیتی باعتبار اصل حقیقت (۲) و جوهر ذات از ماهیت دیگر منفزلست و هیچ ماهیتی مشتمل بر ماهیت دیگر نیست و اصل ماهیت قبول تشکیک نمی نماید .

سپس پرداخته است بابطال مسلک قائلان باصالت ماهیت که بعد از اقرار باین مطلب که ماهیت اگر چه بحسب نفس ذات وجود ندارد و نسبت وجود وعدم

(۱) ماهیت در جمیع مراتب وجودی فانی در وجود است و مرتبه بی خالی و عاری از وجود برای ماهیات متصور نمیباشد اشد انحاء فنا ، فنا و انقمار ماهیت در حقیقت وجودست .

(۲) این مطلب را صدرالدین شیرازی استاد صاحب شوارق در مسفورات و کتب خود مشروحاً بیان فرموده است .

و وحدت و کثرت و شدت و ضعف بأصل جوهر ماهیت متساوی است و همین تساوی را امکان و با منشأ انتزاع امکان دانسته‌اند ولی ماهیات باعتبار انتساب بجاعل قیّوم حیثیتی اکتساب می‌نمایند که باعتبار این حیثیت منشأ انتزاع وجودند (۱) همین تقریر را در جواب اشکال ملا عبدالرزاق به تبع شیخ اشراق و سایر قائلان بأصالت ماهیت نموده است و خود در اینجا آن را بدیهی البطلان میداند لذا گفته است: این حیثیت و ماهیت باعتبار این جهت اگر حقیقتی است که از جاعل قیّوم صادر میشود از سنخ ماهیات است که باید امری اعتباری باشد و اگر این حیثیت عین تحقق و خارجیت و منشائیت اثر است این خود همان وجود است.

بعد از بیان این نکته دقیق فرموده است حقّی که از قبول آن مفّری نداریم و هر عقل مستقیمی آنرا تصدیق می‌نماید آنستکه فائض و صادر از علت جوهر ذات وجود معلول است که بعد از تنزل از علّت قهراً محدود بحدی میشود و تباین عددی که منشأ امتیاز معلول از علت است تحقق می‌یابد و بالاخره معلول صادر از علت نامتناهی قهراً حدی بخود می‌گیرد که از این حد تعبیر بماهیت نموده‌اند.

از آنجائیکه این حد خود امر عدمیست و خارجیت ندارد محقق لاهیجی گفته است: فایض از علّت را عقل منحلّ بدو چیز می‌کند. چه آنکه هر ممکنی بزوج الحقیقه است از وجود و ماهیت آنچه که بالذات از علّت صادر میشود حقیقتی است که عین خارجیت و منشائیت اثر است و همین امر منشأ انتزاع ذات است که از آن تعبیر بیهویتی خارجیه و وجود خاص نموده‌اند جزء دیگر حیثیتی است که لازم این وجود است و بانعکس تحقق دارد و وجود واسطه در

---

(۱) درحالتی که این حیثیت با آنکه منشأ انتزاع وجود است (وباین ماسبت ماهیت به حق حمل موجود است،) از سنخ ماهیات است در حالتی که اگر اصل سنخ ماهیت منشأ انتزاع وجود باشد باید هر ماهیتی مستحق حمل موجود باشد و گرنه تفکیک ملازم با تشکیک در ماهیات است.

عروض از برای تحقق چنین حقیقتی است و تحقیقی غیر از تحقق وجود خاص ندارد.

بهین مناسبت اهل تحقیق در سنخ وجود تشکیک قائلند و معتقدند که صادر بالذات انحاء وجودانست که بحسب تحقق سلسله طولیه و باعتبار آنکه جمیع انحاء وجودات در سلك وجود واحدند تشکیک خاصی محقق شده است. بنابراین اصل وجود و آنچه که تحقق واقعی دارد انحاء وجودانست که منشأ انتزاع مفهوم اعتباری وجود است و آنچه که اعتباری و از معقولات ثانویه است مفهوم وجود مصدري و ماهیت ممکنه باشد.

محقق لاهیجی ملاک علم حق و هر علت مفیض وجود معلول را بمعلول همان انطواء معلول در وجود جمعی علت میداند و مبدء المبادی از آنجهت که جامع جمیع فعلیاتست بر هر حقیقتی «علی ما هی علیها» علم دارد چون معلول تنزل وجود علت است لذا جمیع معالیل وجودیه را اگر ما بنحو وحدت لحاظ کنیم علت مفیض وجود آنها را ملاحظه نموده ایم تباین و تمایز حقایق از ناحیه تنزل وجود از مقام اطلاق حاصل شده است و حق بوحدته جمیع حقایق است در موطن اجمال و تفصیل مقام جمع وجود حق و مراتب فرق آن خلقتست.

محقق لاهیجی در آخر بحث بین سنخیت تولیدی که از خواص مادیات است و بین سنخیت لازم تشبی، و فیی، واصل و فرع فرق گذاشته و گفته است صدور معالیل از حق ملازم با انقسام و تجزئ حق نمیشد و فرق است بین افاضه و تجلی و ایجاد و بین تجزی و تعدد و انقسام در مثال ماده نوعاً علیت و معلولیت «اعدادی» ملازم با تقشدر و تجزی و انقسام است و لیکن افاضه و تجلی همان علت است در کموت معلولات با آنکه از حقیقت است چیزی کم نشود «ولایزیده کثرة العطاء الا جوداً و کرماً».

ولی محقق لاهیجی از این استنباط میکند که فیلسوف تربیت شده در مکتب ملاصدراست نحوه علم حق را بیل از ایجاد و نمو و ... و ... باین مهمی را بنحو ابهام و ... در این مکتب درستی و سبقات خفری بر تجرید و گوهر مراد باجمال برگزار نموده است.

## ( ۲ )

ملاعبدالرزاق در گوهر مراد (۱) در موارد متعدد اصالت وجود را باین عبارات نفی کرده است :

«فصل دوم از باب سوم از مقاله دوم در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقة از واجب تع.. ماهیت اشیاء است یا وجود اشیاء یا انتصاف ماهیت بوجود؟ بدانکه هر يك از احتمالات ثلاثه قائل دارد و احتمال اول مذهب محققین است و بیانش آنستکه سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات لامحاله عینی است واقع در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت واقع گردد اگر عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است پس قائل بجعل وجود از وجود مذکور مفهوم خواهد بدیهی است لامحاله بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود حقیقتی است در خارج که بازای مفهوم مذکوره است گوئیم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نخواهد بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظه وی با جعل جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیت صادر شده باشد بسبب آنکه منشأ انتزاع وجود است نزاع لفظی (۲) خواهد بود چه آنکه مراد ما از معمولیت ماهیت

(۱) گوهر مراد چاپ گم بم ۱۳۰۱ هـ ق ص ۱۰۷، ۱۰۸ .

(۲) ما در مباحث بعد بر طبق فرموده لاهیجی خواهیم گفت که نزاع لفظی نیست و ماهیات ممکن نیست از جاعل صادر شوند از جاعل صادر نشود مگر آنچه چیزی که سنخیت با جاعل داشته باشد . لازمه اصالت ماهیت تباین حقایق وجودی است .

همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است از ماهیت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم و وی آنرا وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه داند و حال آنکه ظاهر است عدم مباینیت او با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است ؛ چه هرگاه معمول بالحقیقه اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود لازم آید که ماهیت و وجود بلاجمل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند مستغنی باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب قبول اتصاف بغیر نکند و اگر گوید : وقوع ماهیت و وجود بلاجمل لازم نیاید بلکه هر کدام معمول باشند بجعل بالعرض و معمول بالذات نباشد مگر اتصاف گوئیم : که هرگاه معمول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود معمول به تبعیت وی لازم آید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ، ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین پس اتصاف ، ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت معمول باشد فی الجمله و اگر معمولیت این ماهیت نیز که اتصاف است راجع شود بمجموعیت اتصاف همین ماهیت بوجود خود لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهیة در هر ماهیتی از ماهیات و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجود از ماهیت نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و در این مقام احتمال رابع هست که ظاهر کسی بآن نرفته است و آن احتمال جعل مرکب ماهیت است مثل جعل الانسان انساناً الی غیر ذلک و بطلان آن در نهایت ظهور

است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره بظهور بطلان این احتمال کرده است حیث قال :

«الجاعل لم يجعل الشمس ممشاً بل جعل الشمس موجوداً» و کسی این عبارت اخیر و امثال این درجائی که ببیند توهّم نکند قائل بودن شیخ را بجعل مرکبِ ماهیت و وجود چنانکه مذهب قائلان بمجمولیت اتّصاف است چه شیخ و سایر محققین مصرّحند (۱) بجعل بسیط ماهیت (۲) و باینکه هرگاه چنین عبارتی گفته شود مراد جعل ماهیت است و اشاره است بآنکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد و رایِ جعل ماهیت بلکه همین که ماهیت مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود می‌شود . پس در موجود گردانیدن ماهیت همین کافی است که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لامحاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن آن در خارج معنی موجود بودن آنست در خارج (۱) .

(۱) این گفته با کلام لاهیجی مناقض است چه آنکه در اوائل کتاب شوارق اصالت وجود را استناد بمحققان از حکما داده و وعده کرده است که ملک آنها را بیان کند و در مبحث علم حق بیان فرموده است و بعد از تحقیق این مسأله آنرا محصل کلام شیخ در علم حق بأشیاء قبل از ایجاد دانسته است اگرچه کلام او در آنجا نیز تمام نیست و شیخ قائل بحور مرتسمه است و قائل بحور مرتسمه این قول را از عدم تصور انطواء کثرات در ذات واحده اختیار نموده است .

(۲) شیخ و اتباع او بنا بر تصریحات عدیده قائل به اصالت وجودند مابته تبع ملاصدرا در کتاب هستی چاپ مشهد سال ۱۳۸۱ و شرح مشاعر چاپ مشهد ص ۱۲۸ مفصل مرام شیخ را تقریر نموده ایم .

(۳) عبارات قدما از جمله شیخ در جعل ماهیت از این قرار است :



« بیان آنکه محقق لاهیجی متمایل به تصوف بوده است و مسلک اصلی او

همان مسلک اهل سلوک و مرام او همان مرام استاد خود می باشد »

ملا عبدالرزاق باتمام روشن بودن اوضاع و احوال از جهاتی شخصیت او

قابل مطالعه است، و بعقیده حقیر در بین متأخران کم نظیر است .

این مرد در دقت نظر و تحقیق از راسخان در حکمت و فلسفه است در

فلسفه مشاء فیلسوفی راسخ و در کلمات اشراق حکیمی متضلع و در احاطه

باقوال متکلمان از شخصیت های بارز شیعه است .

در وجه ترجیح طریقه متصوفه بر طریقه حکمای راسخین در گوهر مراد

چنین گفته است :

### ( ۳ )

« بدانکه راه خدای تعالی راهیست که جز پیاپی عجز و نیستی اندیشه

سلوک آن نتوان نمود ، مشیت خالق را با خالق پاک چه مناسبت «ماللتراب ورب

الارباب» مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با

باقی هیچگونه مناسبتی نیست که دست توسل در آن زده متوجّه درگاه او

توان شد مگر بسلب همه نسبتها ، که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پرده های

وهم و خیال از پیش نظر برخاست و یأس کلی حاصل شد نوید امید کلّی باشد

←

« ما جعل الله الممشى مشماً بل اوجدته » ظاهر این عبارت عدم مجموعیت ماهیت

است و تقریباً ظهور قریب بصراحت در جعل وجود دارد یعنی حق تعالی زردآلو را آلود

آلو ننموده است بلکه آن را ایجاد نموده است فرق ایجاد با وجود اعتباری است . وجود

حقایق را اگر بحق نسبت دهیم ایجاد است و اگر بماهیات و حدود امکانیه نسبت دهیم

وجود است نظیر ایجاب و وجوب اگر خیلی تنزل کنیم این عبارت در اصالت وجود

اظهار است تا دلالت بر اصالت ماهیت .

چه هرگاه گردنشست و هوا صاف شد دیدنی دیده شود، وجود ممکنات گردی است برخاسته و فضای اندیشه هواییست غبارآلود تا گرد نشیند غیر گرد دیده نشود و مقصود محققین از صوفیه از دعوی وحدت وجود و ادعای فنای مطلق زیاده بر این معنی که اشاره بآن شد نمی تواند باشد هرچه غیر از این بشنوی زنهار نشنوی و بالجمله راه خدا راهیست به غایت باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و پیاپی مردی عقل این راه سیر نتوان کرد، بلکه بفضل او امیدوار باید بود و او بعنایت خویش این راه را بر بندگان خود گشاده و انبیاء را بنمودن این راه فرستاده ولی چون راه نموده شد براه نموده خود باید رفت و با آنکه خود می باید رفت تا او نبرد نمی توان رفت و بیاید دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راهست :

یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از او بخدا توان رسید ، راه ظاهر راهیست که باوی خدای را توان دانست و از دانستن راه بسیار است تا برسیدن و اینکه اشاره بصعوبت آن شد راه باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلال است و استدلال مقدور هر عاقلی است که از آثار پی بمؤثرات برآید و راه استدلال مقدم است بر راه سلوك چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل برتوان کرد و بعثت انبیاء برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار پیمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن خفتگانست کسی که خفته صحیح

البصر را بیدار کند او لامحاله بیصر خود اشیاء را به بیند و آن بیدارکننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدار کردن دخلی نداشته باشد و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیاء را بیند چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست .

كذلك مردمان در خواب غفلت اند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران همین باشد که مردم را از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت برآمده را بکار برند خدا را یقین تواند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدای را نشناسند بسبب آن باشد که عقل بکار نبرده باشند مثل کسی که از خواب بیدار شود چشم باز نکند تا اشیاء را به بیند (۱) .

#### ( ۴ )

در کتاب گوهرمراد در علت ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فائده علم کلام گوید :

«بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی منحصر در متکلیفیت و حکمیت است و اختلاف متکلیفیت در معتزلیت و اشاعریت است . صاحب شوارق این قبیل مسائل را فقط در گوهر مراد بیان نموده است اگرچه به مسائل نظری تصوف در همه جا توجه دارد .

اما طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوك

راه ظاهر و طریقه نظر و استدلال است و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک  
 راه باطن و غایت آنها علمست و غایت این وصول عین دانسته شد که طریقه  
 سلوک باطن مسبوقست بر سلوک ظاهر پس صوفی نخست باید یا حکیم باشد و  
 یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی استکمال طریق  
 نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن ادعای تصوف صیادی و  
 عام‌فریبی باشد.

سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست  
 و طلب وصول حقیقی، و فانی‌شدن از هرچیز غیر اوست و باقی بودن بدو که  
 حدیث «كُنْتُ سَمِعُهُ وَ بَصَرُهُ» اشاره بدان مرتبه است و اخلاص و تقوی  
 حقیقی در شرع عبارت از آئینزله است و مکاشفات علمیّه که صوفیّه مدعی  
 آئند نه مراد حصول علم نظریست بی حاجت دلیل و برهان بسبب آنکه حصول  
 علم نظری بی حدّ وسط محالست چنانچه بیاید بلکه مراد مشاهده تّیجّه برهان  
 است مجرّد از اغشیّه اوهام و خیالات.

تفصیل این اجمال آنست که: نفس ناطقه هرچند آمیخته‌تر بود با  
 شهوت و غضب و سایر قوای جسمانیه ادراک عقل مرمقولاترا مشوبتر باشد  
 پیرده‌های وهم و خیال و هرچند معتادتر شود بترك عادات و رسوم و مجردتر  
 از آمیزش محسوس و موهوم، مشاهده عقل مرمعانی مجرّده را بی‌پرده‌تر و  
 روشن‌تر باشد (۱) .

بنا بر آنچه نقل شد ملا عبدالرزاق باطناً متمایل بتصوف است و معتقد است

که انبیاء و اولیاء مأمور تبلیغ و بیان این طریقه‌اند ولی چون طئی منازل سلوک صعب‌المنال است هرکسی مرد سلوک این طریق نیست .  
باز در گوهر مراد (ص ۱۱) گوید :

(۵)

حکم صحت کشف لا محاله موقوف باشد برهان پس اگر کسی دعوی کشف بر تقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد .  
بین کشف علمی و کلی و کشف جزئی که از مقوله کرامت محسوب میشود فرق گذاشته است و بیان نموده است که طریقه حکمای اشراق همان سلوک راه باطنست ولی این کشف مؤخر و بعد از سلوک راه ظاهر و استواری در قواعد حکمت و منطق است . فرق بین صوفی و حکیم اشراقی آنستکه طریقه تصوف بعد از آشنائی کامل با قواعد کلامی و استواری در علم شریعت است بهمین لحاظ مبانی مدوّنۀ در کتب عرفا کاملتر از مبانی اشراقیون از حکماست (۱) .

و نیز گوید :

(۶)

«شاعت اشراقی مرشائی را و همچنین مذمت صوفی مرتکلم و عالم رسمی را راجع شود باینکه اقتضای سلوک راه ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات را قدوه داشته‌اند و سلوک راه باطن و طلب وصول حقیقی را که غرض اصلی همان است ضایع و مهمل گذاشته و مذمت مشائی و متکلم مرا اشراقی و صوفی را در این باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در حقیقت هردو طایفه راست گفته باشند

چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است .

اما ترك باطن واكتفا بظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوك ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقه اشراق را قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دارند بطریقه اشراق و طریقه مشاء و تصوف را نیز طریقه علیحده از طرق تحصیل معرفت شمارند .

و تحقیق آنستکه حکمت مشاء در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف و آن هر دو در سلوك ظاهر باشد و این هر دو در سلوك راه باطن چنانکه بیان نموده شد .

اما فرق بین کلام و حکمت آنستکه چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیّه و اثبات احکام یفینیّه برای اعیان موجودات بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلائل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود بیدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقف و ایستادگی نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملّتی از ملل را در آن مداخلی بود و تأثیری باشد طریقه حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را باصطلاح حکما علم حکمت گویند و لامحاله موافق شرایع حقّه باشد چه حقیقت شریعت در واقع بیرهان عقلی محقق میشود (۱) .

صوفیان و قلندرانی که نه در حکمت بحیثیه صاحب قدم راسخند و نه

از علم کلام و نصوص و ظواهر مربوط بمبدء و معاد اطلاع دارند و خود را  
مرشد و راهنمای مردم معرفی میکنند مثل اقطاب عصر ما واعصار سابق رهن  
عوامند صدر المتألهین در رساله «کسر أصنام الجاهلیة» متعزّض احوال و  
مبلغ معلومات این گروه شده است و فضایح آنها را آشکار نموده است .

\*\*\*

**ملا عبدالرزاق در جلد اول و دوم شوارق اشتداد در وجود و حرکت**  
جوهریه را ابطال نموده است استدلال او عمده در ابطال حرکت در جوهر همان  
مناقشه شیخ رئیس (عدم بقاء موضوع در حرکت اشتدادی) است .  
این اشکال نظیر سایر اشکالات بر حرکت جوهری بی اساس و مختل  
البنیان است از این اشکال ملاصدرا و اتباع او جواب داده اند .  
استاد اینجانب در علوم عقلیه (۱) اشکال صاحب شوارق را از گوهرمراد  
نقل (۲) و در مقاله بی مفصل از آن جواب داده است .  
در گوهرمراد گوید :

(۷)

«حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست ، چون جوهر ذاتی جسمست و  
حرکت در ذاتیات جائز نمی باشد چه تمامیت شیء بذاتیاتست پس اگر ذاتی  
از ذاتیات شیء او را حاصل نباشد آن شیء آن شیء نخواهد بود و  
چون آن شیء ، آن شیء نباشد صادق نیست که آن شیء بسوی ذاتی خود  
حرکت کرده است و وقوع حرکت در مقولات عرض جائز است و در چهار  
مقوله آن واقع» .

---

(۱) سید امام جعفر و الحکماء آقا میرزا ابوالحسن قزوینی «مدظله» در مقالیدی  
مربوط بصدرالدین شیرازی که دریادنامه ملاصدرا منتشر شده است از این قبیل اشکالات  
جواب فرموده اند . (۲) گوهرمراد چاپ بم ص ۵۲ .

ما به تبع صدر المتألهین در کتب خود بطور تفصیل بیان کرده ایم که ماده بانضمام صورتی از صور متوارده موضوع حرکت است و هر صورت بالفعل بعینها ماده است از برای حصول صورت دیگر ، و انحاء صور بنحو تدریج وارد ماده میشود و ذات واحد قبول اشتداد می نماید و ذاتیات قبول تشکیک می نمایند و چون وجود اصل در اعیان است و تشکیک در وجود ذاتی وجود است باعتبار سریان و ظهور در حقایق هیچ اشکالی لازم نمی آید و ماهیات به تبع وجودات دارای عرضی عریضند علاوه بر این ما تشکیک در ذاتیات را قائلیم و برطبق قواعد عقلی حرکت در عرض ناشی از حرکت در جوهر و ذاتیات است .

\*\*\*

ملا عبد الرزاق به تبع شیخ رئیس عالم مثال (۱) را منکر است و در آخر این بحث طریقه استاد خود صدر المتألهین را بهترین طریقه از برای اثبات عالم مثال و برزخ دانسته است در گوهر مراد گفته است :

( ۸ )

«بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که تدوین حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده ، مدعی آنند که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر ارسطو بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است به حکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بچند وجه است و عمده ما هو المشهور آنکه اشراقیین در

(۱) مثال بردو قسم است : نزولی و صعودی . شیخ اشراق و عرفای اسلامی مثال نزولی را مبرهن نموده اند ولی در برزخ صعودی و نحوه تجرد آن ساکت مانده اند و برهان بر تجرد برزخی اقامه ننموده اند شیخ اشراق قوه خیال را مادی میدانند و سنخیت بین مثال مطلق و برزخ جزئی و منفصل را حفظ ننموده است .



تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه قدوه دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند (۱) بلکه گاه باشد که منافعی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه برطبق قیاس و برهان بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت صرفیه و متکلمین است در زمان اسلام.

حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره از حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر آنند و مؤدّای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه معتقدند «متفقند - خل» که مابین عالم عقلی که عالم مجردات صرّفه است و عالم حسّی که عالم مادیات محضه است عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند، پس مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو، مادیات محضه متلبّس است بماده و مقدار هر دو، موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبّس است بمقدار مانند صور خیالیّه، لیکن صور خیالیّه متحقّقند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقّق است در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبّس بمقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالی است

---

(۱) همانطوریکه بیان شد بعد از تحکیم طریقه نظر اهل اشراق بر ریاضات و مکاشفات پرداخته‌اند لذا می‌بینیم طرفداران حکمت ذوقی و بزرگان از حکمای اشراق مثل شیخ اشراق و کمال از اهل عرفان بحکمت بحثی کاملاً وارد بوده‌اند و برخی از آنها در هر دو رشته کتاب نوشته‌اند و برخی از آنان بین مباحث کشفی و اباحت عرفانی و ذوقی جمع نموده‌اند.

در این عالم متوسط قائم بذات خود حتی الحركات و السکنات و الاوضاع و الهیئات و الطعوم و الروایح و غیر ذلك من الأعراض و وجود موجود مجرد در این عالم بر سبیل تنزلست که قبول تلبس بمقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بر سبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی مانند آینه و آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان مظهر آن شود و صورت آئینه و صور خیالیّه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و كذلك الصور التي يراها الانسان في المنام از حکمای اقدمین منقول است که : «ان في الوجود عالماً مقداریاً غیر عالم الحسی لا یتناهی عجائبه و لا یحصی مدته و من جملة تلك المدن جابلقا و جابرسا و هما مدينتان عظیمتان لكل منهما ألف باب لا یحصی مافیها من الخالق» (۱) .

این جماعت تصحیح معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند و تجشّم اعراض و تجشّد اعمال در این عالم صورت تواند بست .

در عالم مثال احادیثی از اهل عصمت وارد شده است که مؤیّد قول این دانشمندان است . مثل آنکه وارد است روح انسانی بعد از موت بعالم برزخ منتقل میشود و احادیثی نیز صریح و ظاهر در تجشّم اعمال است در کتب اهل

حدیث موجود است مثل «و یُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى صُورِ نِيَّاتِهِمْ» .

ملا عبدالرزاق این معنی را نیز نقل ننموده است که تجسّم و انتقال انسان بعالم برزخ لازم مثال صعودی است بهمین مناسبت محققان از قائلان بعالم مثال قوه خیال را مجرد از ماده دانسته و خیال خاصّ انسان را خیال و برزخ متصل دانند محقق لاهیجی نیز تصریح کرده است که عالم مثال و برزخ غیر صور عقلیه و مُثُل افلاطونیه است تفصیل این بحث در منتخبات فلسفی از ملاصدر اگداشت

( ۹ )

ملا عبدالرزاق در این مبحث نوشته است :

«قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوّفین است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند (۱) و پوشیده نیست که غایت بر تقدیرِ صَحّتِ مشاهده این صورت است اما حکم باینکه این صور مذکوره قائمند بذوات خود نه بمدرّکی از مدارک علویّه سماویّه و موجودند در خارج جمیع مدارک صادر نتواند شد مگر از وهم و حال آنکه برهان قائم است بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیّات و بر ارتسام صور جزئیّات در نفوس منطبقه افلاک عالم بجزئیّات پس کشف صحیح زیاده بر این حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرّده بسبب ریاضت منحصّل شود بنفس فلکی اتصال روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را و چون نفس مکاشف صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی و بالعمله باوجود این احتمال چگونه

(۱) محققان برهان بر وجود عالمی مقداری مجرد از ماده اقامه نموده اند و از شبهات و همیه مثلاً جواب داده اند و بر مجرد خیالی افلاک نیز برهان اقامه نموده اند از حکیم لاهیجی تعجب است که بعد از ملاحظه براهین مفصّل استاد خود ، خویش را در زمانی قبل از استاد قرار داده و همان تمویّهات متکلمان و حکمای اتباع مثلاً را نقل می کند .

تصدیق دعوی مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بر آن باینکه :  
 «ما شاهد من تلك الصور في الخيال مثلاً ليست عدماً صرفاً ولا من عالم الماديات  
 و هو ظاهر و لا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار و لا مرتبة في الاجزاء  
 الدماغية لا متنازع ارتسام الكبير في الصغير في تخيل صورة الجبل مثلاً فيجب  
 أن يكون موجودات خارجية قائمة بذواتها فهو المطلوب» وفسادش ظاهر است چه  
 بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور اعنی ارتسام  
 در نفوس (۱) فلکیه را چه مانع خواهد شد .

و نعم ما قال شارح المقاصد (۲): «ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية  
 لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء و المتكلمين» و نزد حکمای مشائین  
 نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست  
 چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود  
 صورت مقداریه بلاماده محال باشد و منعی که قائلان ببعد مکانی کنند قبول  
 لزوم بُعد مکانی مرقست انفکاک را بنا بر اختلاف نوعی مابین بعد جسی  
 و بُعد مکانی، این جماعت اعنی قائلان بعالم مثال نتواند کرد چه تجویز اختلاف

(۱) اگر چنانچه محور متعالیه در نفس فلکی منطبق باشند نفس در مقام ادراک این  
 محور را درک خواهند نمود این محور ناچار وجودی فی نفسها در خیال فلك دارند و وجودی در  
 نفس مدبر که این محور تا به واسطه این وجود نفس صور را درک نماید قهراً اشکال عدم جواز  
 انطباق کبیر در صغیر لازم میآید مفسری از این اشکال و اشکالات دیگر نداریم مگر آنکه  
 این محور را مجرد بدانیم .

(۲) این مسأله از مسائلی نیست که امثال شارح مقاصد بغور و حقیقت آن برسند سبب  
 عدم تصدیق شیخ رئیس و سایر اتباع مشا و انکار آنها صور مثالی را ناشی از نرسیدن بکنه چنین  
 مسأله ای است و قدمی تحقیق هذا البحث و سیاتی زیاده تحقیق فی هذه المسألة انشاء الله تعالی .

نوعی مابین شخص مادی و صورت مثالی وی صورت نبندد ، و حال آنکه تحقیق آن است که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی و انفکاکي؛ پس قائلین ببعده مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد .

\*\*\*

استدلال این دانشمند محقق در نفی عالم مثال خالی از مناقشات و اشکالات نمی باشد ؛ ما در رساله یی که در عالم برزخ تألیف نموده ایم بیان کرده ایم که تكثر فردی همانطوریکه در مادیات و افراد منتشره از ناحیه ماده حاصل میشود و جهت قابلی منشأ تكثر میگردد ؛ گاهی جهت تكثر از ناحیه فاعل و جهات متکثره در جاعل «مابه الوجود» حاصل می شود و این معنی امکان دارد که وجود لامتعین بدون تكثر بعد از تنزلات بمرتبه یی برسد که در آن حیثیات متعدده متکثره موجود باشد و بهمین جهات کثیره منشأ تكثر فردی گردد موجودات مثالیه از این قبیلند .

قوه خیالیّه انسان نیز همین حکم را دارد لذا منشأ جعل و ایجاد اجسام مثالیه در صقع داخلی خود می گردد صور مثالیّه جزئیّه قائم بجهات فاعلی نفس ناطقه اند نه جهات قابلی و جمیع قوای ادراکی موجود در باطن وجود اسمانی نسبت به مدرکات خود بفاعل از قابل شبیه ترند .

در جای خود ثابت شده است که طفره در نظام وجود محالست و امکان ذاتی موجودات برزخی و مثالی اقتضاء می کند که وجود بعد از طی مراتب نامرئی بعالم برزخ و موجودات مثالی برسد و بعد از مرور از عالم مثال فیض حق بمراتب اجسام مادی برسد .

**ثبات و قرار صور و اشباح جسمانیّه** در قوه خیال بهترین دلیل بر آنست که این صور و مجرد محلّ آنهاست ؛ چون روی قاعده حرکت در جوهر ، بلکه حرکت مقداری در اجسام و عدم بقاء موجود جسمانی باید صور موجود در قوه خیال ثابت و باقی نباشند چه آنکه هر موجود جسمانی که دارای طبیعت طبیعی است سیال و غیر باقی است .

لذا شیخ رئیس درمباحثات گوید: «ان المدركات من الصور والمتخیلات لو كان المدرک لها جسماً او جسمانیا فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء علیه اولیس من شأنه ذلك و الثاني باطل لأن اجسامنا فی معرض الانحلال و التزاید بالغذاء» .

اجسامی که در معرض انحلالند بقاء وجودی ندارند بهمین علت باید صور قائم به محل سیال فانی و زائل شود اگر سلولهای دماغی تفذیه نمایند و بدل مایتحلل نداشته باشند باید درمدتی قایل چندین برابر اصل وجود انسان شوند چون سلولهای دماغی بوسیله خون تفذیه می نمایند و اگر خون برای زمانی قلیل بآنها نرسد میمیرند و محالست صورت قائم بمحل سیال ثابت باشد لذا قال الشيخ «قده»: «لأن الموضوع اذا تبدل و تفرق بعد ان كان متحداً فلا بد و ان يتغير کل ما فيه من الصور... بنابراین باید هیچ چیز در حفظ باقی نماند و ما در اکتساب صور محتاج بکسب جدید باشیم... فاذن الحفظ و الذکر ليساً جسمانیین بل انما یوجد ان فی النفس» .

بهمین جهات شیخ در آخر این فصل اذعان بتجرد نفوس حیوانیه نموده است با آنکه این تصدیق با اصول و قواعد او منافات تام دارد و سازش ندارد «ان نفوس الحیوان غیر انطاق أيضاً وجود غیر مادی و انه هو الواحد بعینه المشعور به واحداً و انه هو الشاعر الباقي و ان هذه الأشياء آلات متبدلة عاينه» (۱) مرحوم حکیم لاهیجی «قده» با این بیانات و ملاحظه این کلمات نباید عالم مثالی و تجرد برزخی حیوانات را انکار نماید .

لاهیجی در این مسأله از قرار معلوم متحیر است و متشتت سخن میگوید بین برزخ صعودی و صور حاصل از نایج اعمال و برزخ نزولی خلط نموده است و از تصویر تجرد برزخی و نحوه ظهور بدن مثالی عاجز است در گوهر مراد

(۱) رجوع شود بمباحث نفس اسفار أربعه للحکیم العارف المتأله مولانا افضل المتأخرین و صدر الملة والدين المولى صدر الشیرازی اسفار چاپ قدیم سنگی ۱۲۸۲ هـ

گفته است (۱) :

## ( ۱۰ )

بدن مثالی خالی از این نیست که قدیم است یا حادث و بر تقدیرِ قدَم ، یا نفسی دارد یا نه و هردو شَقِّ بغایت مشکل بلکه باطلست کما لایخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست یا نه اگر هست تعلق نفس منتقله باو محال است چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد متصوّر نتواند شد ، مگر اینکه اختیار شَقِّ اول بر تقدیر قدم کنند و یا قائل شوند که تعلق نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحویکه موضوع تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشان است و نیز زیادتی بر مذهب مشائین چنانکه مدعی آنند نخواهد داشت .

و اصح اقوال در بدن مثالی بر تقدیر صحت وجود مثالی قولی است که استادنا و مولانا افضل المتألهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی قدس الله روحه و نور ضریحه میل بآن کرده و آن قول است بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن» (۲) .

\*\*\*

(۱) از این گفته میخواید قول کابی را که قائل بتعلق روح بعد از موت ببدن مثالی شده اند ابطال نماید و از تصویر نحوه این تعلق در وادی حیرت افتاده است در حالتی صدرالدین شیرازی استاد او بطور تفصیل بیان نموده است که بدن مثالی ظل مرتبه عقلانی و جسمی حی و دراک است و حیات ذاتی بدن مثالی است .

حقیر در رسالیدی که در عالم مثال تألیف نموده است گفته است تعلق روح بقالب مثالی تعلق ایجابی صرفست و بدن مثالی چه در نزول وجود و چه در صعود حیات صرفه است و تعلق تدبیری از خواص روح در بدن مادی است .

(۲) رجوع شود به گوهر مراد چاپ بم ص ۲۴۶ ، ۲۴۵ ، ۲۴۷

قدمای از حکما هم قائل بتجشرد خیال در انسان بوده‌اند و هم از برای هر فردی يك فرد مثالی قائل بودند همانطوریکه جهت تجشرد تام انسان که صمیم ذات روح و نفس عاقله باشد متصل بفرد عقلانی و رب النوع انسانی است قوه متخیله نیز اتصال ببرزخ دارد همانطوریکه عقل انسانی عقل جزوی و فرعی است و عقل مجرد و رب النوع عقل کلی و مطلق و اصل است قوه خیال متصل و برزخ داخلی در انسان فرع و عالم مثال منفصل مطلق و کلی و اصل است اگر کسی بگوید: نفوس بعد از خلع بدن باعتبار جهت عقلانی متصل بعقل کلی میشوند و باعتبار جهت خیال، متصل بخیال مطلق می‌شوند چه‌آنکه باید هر فرع باصل خود متصل شود و رجوع هر ناقصی بکامل مطلق در نظام وجود ضروری و واجبست و این گفته مستلزم تناسخ باطل نمی‌باشد و این رجوع تعلق تدبیری نمی‌باشد ما در جای خود بیان نموده‌ایم که هر نفسی بعد از موت عالمی مستقل و تام الوجود است و در مقام تعقل و تخشیل و سایر ادراکات احتیاج بمظهري خارج از ذات خود ندارد.

\*\*\*

محقق لاهیجی در بین مشارب و طرقی که انسان را بحق میرساند طریقه عرفا و متصوفه را طریق حق و صراط الانبیاء میدانند و تصریح نموده است که انبیاء تابعان سالک خود را بعین جمع واحدیت وجود دعوت نموده و نتیجه این سلوک در مستعدان اتصال بحق است در اثبات نبوت (۱) گوید:

( ۱۱ )

«غایت وجود انسان سیر وسلوکست بسوی خدای تعالی (۲) و مراتب سیر

(۱) رجوع شود به گوهر مراد چاپ بم صفحه ۱۳۵، ۱۳۶.

(۲) حقیر این قبیل از مباحث را بطور تفصیل در شرح برنصوص «قونیوی» و شرح بر «فصوص شیخ اکبر» و شرح بر مقدمه «قیصری مولانا داود بن محمود» ص ۴۱۰ تا ص ۴۹۹ تقریر نموده است از برای بحث تفصیلی برزخ و عالم مثال رجوع شود برساله



سالک چهار است :

اول - سیر من الله الى الخلق (۱) بنفی ماسوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمه کتاب بدان اشاره شد، و مشاهده ذات احدیت وجود بدون ملاحظه تعینات و شئون و اعتبارات .

مرتبه دوم - سیر فی الله است بمشاهده ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفات و تظهور از تعین صفتی بصف دیگر الى آخر التعمینات الصفاتية مرتبه سوم - سیر مع الله بمشاهده هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی لایقی تعین "امکانی و ماهیه" اعتباریه الا و قد شاهد فيه الهوية المطلقة حقیقه متأسله و الماهیات الامکانیه اعتباریه محضه .

مرتبه چهارم - سیر من الله الى الخلق و آن باز گشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه (۲) بحمل أوامر و نواهی الهیه و قوانین

←

اینجانب در بیان حقیقت برزخ و همچنین حواشی اسفار و شرح نگارنده بر مقدمه قیصری بر فصوص الحکم محیی الدین عربی ۱۳۸۵ «رض» ص ۳۰۵ تا صفحه ۳۵۳

(۱) در جمیع نسخ «سیر من الله الى الخلق» ضبط شده است حتی نسخه قدیمی مکتوب در سال ۱۱۲۲ هـ ق ولی تحقیقاً باید سفر اول «سیر من الخلق الى الله» باشد و بهتر آن بود که بجای لفظ «الله» حق ضبط میفرمود چون سیر حضرت ختمی در نهایت سلوک بمقام و مرتبه «احدیت» فوق مقام الله میرسد و اسم الله از تعینات آن حضرت و یا بحسب عین، عین آن حقیقت می باشد «والله يقول الحق و هو يَهْدِي السَّبِيل» ما در شرح خود بر مقدمه قیصری در تصوف اسلامی و در شرح مفصل خود بر فصوص الحکم شیخ اعظم محیی الدین «ابن عربی» اسفار اربعه را مشروحاً شرح داده ایم «شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی تألیف سیدجلال آشتیانی ۱۳۸۵ هـ ق ص ۴۴۱ تا ص ۴۶۱ .

(۲) وجود سالک بعد از طی سفر اول و فنای حقیقی در حق وجودی حقیقی میشود و جمیع اسفار او بعد از نهایت سفر اول سیر به «الله» است .

و سُننِ ناموسیّه بجهت هدایت لب‌تشنگان بادیّه امکانی بسرچشمه حیات جاودانی و رَد نمودن پراکندگی وادی کثرت اعتباری بجمعیّت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غَرَضِ حقیقی از بعثت انبیاء و رسل بغیر از این نیست و شَك نیست که این اَسفار اربعه مترتّب است بعضی بر بعضی و مراد از نبی، مسافر سفر چهارم است؛ بعد از تحقّق باسفار ثلاثه سابقه، و لابدّ است از وجود مسافری چنین تا سالاری قافله سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد.

و پوشیده نماند که اشتمال طریقه مذکور از حضرت ابی‌عبدالله «علیه السلام» بر طریقه حکما و متکلمین بغایت ظاهر است؛ اما اشتمالش بر طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست و آن نیز ظاهر شود از تأمل فی قوله «علیه السلام» (۱): «مؤیّدین عند الحکیم العلیم بالحکمة...» چه لفظ «عند»

(۱) اشاره است بحدیثی که محمد بن یعقوب کلینی رازی رئیس المحدثین و قدوة العلماء العالمین «رض» در اول کتاب حجت از کتاب کافی از هشام بن الحکم از حضرت ابی‌عبدالله «صادق آل‌محمد» ارواحنا فداه نقل نموده است و قدسّل عنه علیه‌السلام «والسائل الزندیق المعروف»: من أين أثبت الأنبياء والرسل؟ قال عليه‌السلام: أنا لمّا اثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا و عن جميع ما خلق و كان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أنّ يشاهده خلقه (۱). چون مقام و مرتبه بعثت و رسالت از شؤون سفر رابع است و شأن کمال از انبیاء مرسلین سیر در خلق و فی الخلق بالحق است لفظ رسالت حاکی بل که ملازم است با سفر رابع هر نبی مبعوثی ناچار است از طی چهار سفر فرق بین خاتم انبیاء با سایر انبیاء آنستکه او متجلی در جمیع اسماء الهیه است و سایر انبیاء مظهر برخی از اسماء و چه بسا نصیب مسافر به حق سیر و مظهریت اصلی او در یک اسم جامع باشد و از بسط و ظهور در سایر اسماء یا همه اسماء حق محروم.

(۱) «... فثبت ان له سفرا الى خلقه يمرون عنه الى خلقه ...»

اشاره تواند بود بسفر دوم و سوم که : فی الله ومع الله است ؛ و این هردو موقوف بر سفر اول که الی الله و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل از این کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوت مشعر است بر سفر چهارم که کمالایخی .

صاحب شوارق برخلاف آنچه مشهور است بکثیری از مبانی استاد خود ملاصدرا معتقد و غیر از آنچه بآن متظاهر بوده اعتقاد داشته است .

این فیلسوف جامع بین حکمت بحثی و ذوقی است ولی بحسب ظاهر در مباحث متداول طریق مشأ را می پیموده است در زمان خود کتب شیخ اشراق را تدریس می نمود قاضی سعید در حکمت اشراق از تلامذ او بشمار میرود بظاهر اگرچه کتب شیخ را بیشتر تدریس می نمود ولی مطالعات و اطلاعات وسیعی در آثار عرفا و حکمای اشراق داشته است .

گاهی ، بمناسبت که وارد مباحث عرفانی و ذوقی می شود ، متکلفانه سخن نمی گوید ، باکمال سهولت و مهارت ، مباحث ذوقی را تحریر می کند و خود در این مباحث صاحب رای ، و حکیمی است صاحب تصرف ، در کتب خود اگرچه وجود برزخی را چه در صعود و جود و چه در نزول انکار نموده است ولی از مبنای استاد خود نتوانسته است صرف نظر نماید در گوهر مراد (۱) بعد از تزییف قول معتقدان بتناسخ ؛ در عالم مثال ، گفته است :

( ۱۲ )

«... و نزد هر که قائل بتناسخ نیست ؛ نفوس ردیه و زکیه جمیعاً بعد از مفارقت از ابدان انسانیّه متعلّق شوند بأبدان مثالیّه نوریه و مظلمه ، منعّم شوند یا معذب چون بطلان تناسخ پیش از این ظاهر شد مذهب طائفه اولی باطل شد .

(۱) گوهر مراد چاپ بم ص ۱۳۵ ، ۱۳۶

(۲) ط بمبئی چاپ سنگی ۱۳۰۱ هـ صفحه ۲۴۶ ، ۲۴۷

و اما مذهب طائفه ثانیه؛ بر تقدیر صحّت وجود عالم مثال، نیز خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیم است یا حادث و بر تقدیر قدم یا نفسی دارد یا نه (۱) و هر دو شق بغایت مشکلست بر تقدیر حدوث مستعد فیضان هست یا نیست (۲) اگر هست، تعلق نفس منتقله بآن محال است چنانکه در تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد، متصور نخواهد بود.

مگر آنکه اختیار شقّ اول بر تقدیر قدم، کنند، یا قائل شوند که تعلق نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرف است (۳) بلکه بنحوی است که موضوع

(۱) این محقق سخت زیرکی بخرج میدهد ایها الحکیم المحقق مراد شما از بدن مثالی چیست اگر مثال نزولی را گوئی بدن مثالی در این نشاء حیّ است و روح و بدن يك چیز است.

اگر مرادت بدن صعودی مثالی است چنین بدنی، از مراتب وجود نفس است مرتبه اعلاّی آن مجرد تام و مدرك معانی و مرتبه متوسط آن مثال و برزخ است که از تجسم اعمال حاصل آید؛ بد نیست حی و زنده غیر مایت لذا فی القيامة و یوم الحساب تشهد أرجلنا و أیدینا «و ان دار الآخرة للهی الحیوان . . .» .

(۲) بدن مثالی در قوس نزول قدیم است و مجرد از ماده، روح و بدن آن يك چیز است عقل ربّ النوع آن، بمنزل روح آن میباشد و قیام صدور بی انسان عقلی دارد فیض وجود از مجرای این فرد مثالی بفرد مادی میرسد و مدبر فرد مادی است تا آنکه فرد مادی از برزخ بالاتر رفته بمقام عقل محض برسد و خود از آن بالاتر شود ولی اتصال مقام دانی نفس که ماده و خیال باشد از فرد مادی قطع نشود فهم این مطلب احتیاج بدست و پا زدن ندارد. کسی که حرکت جوهر و اتحاد عاقل و معقول و تجرد برزخی قوای باطنی نفس را منکر است در مباحث مربوط بمعاد محکوم به بی حرفیست و در این قسمت حکمت ندارد.

(۳) وجود مثالی نزولی و بدن و قوای آن ظلّ فرد مجرد عقلانیست و بدن مثالی صعودی از اضلال نفس ناطقه است و متصل بمثال نزولی همانطوریکه عقل مدبر نظام افراد نوع انسانی نسبت بعقل مدبر بدن مطلق و کلی است و عقل انسانی جزئی و مقید است مثال

تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست و نیز زیادتى بر مذهب مشائین چنانکه مدعی آند، نخواهد داشت.

واصح احوال، در بدن مثالی قولی است که استادنا و مولانا افضل المتألهین صدر الملة والتدين محمد الشيرازى «قدس الله روحه و نور ضریحه» میل (۱) بآن کرده و آن قولست بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده، و بقای آن با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن.

پس همچنانکه نفس زید مثلاً در حین تعلّق بدن تخیل بدن خود و جمیع اجزاء و اعضای ظاهره و باطنه میکند و آن بدنی است لا محاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهر و آن بدنی است که در خواب، خود را با آن بدن انسان مشاهده می کند، بعد از مفارقت از این ابدان محسوس نیز، همان بدن خیالی که متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام و آن بدن لا محاله آلت ادراک جزئیات و صور محسوسه تواند بود بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلّقی بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی . . .».

در بین متأخران از محققان و متصدیان بیان معرفت حقایق کمتر کسی را حقیر سراغ دارد که مانند ملا عبدالرزاق صاحب شوارق متعبّد بافکار عرفا و صوفیّه و این نحو تسلیم عقاید اهل عرفان باشد. در اواخر گوهر مراد فرماید:

← نزولی هم مثال مطلق و مثال صعودی متعلق بانسان مقيّد است و ظلّ و سایه نفس ناطقه این کجا و مبنای مثلاً، کجا؟

(۱) میل کرده یعنی چد بلکه معرّ باین قول است و یکی از ارکان فلسفه اوست کسی که تجرد خیال را انکار کند حکمت ندارد اغلب احکام آخرت و نشأت بعد از موت بر تجرد خیال مبتنی است.

## ( ۱۳ )

«بدانکه معروف در سلوك راه باطن دو طریقه است :

یکی طریقه حکمت و آن تهذیب اخلاق است که نتیجه سعی حکمای اشراق است .

دو شم : طریقه شرع و آن محافظت بر اخلاص و تقوی است که غایت مجاهده صوفیّه و عرفاست . بحسب حقیقت هر دو طریقه متحد باشند و غرض اصلی هر دو بالمآل واحد (۱) . پس مقصود در این خاتمه دو مقصد است .

صاحب شوارق مراتب سلوك و طرق تصفیه را بنا بوجه اول تقریر و تحریر فرموده و در آخر آن مباحث فرموده است :

«مقصد دوم از خاتمه در ذکر طریقه محققین از علمای شریعت که مراد از

صوفیّه و عرفا ایشانند خواه مسمّی باشند باین اسم و خواه نه » .

آخوند ملا عبدالرزاق «(قده)» این طریقه را منتهی بحق واجب داند و اتصال بحق و فنای در احدیت وجود را ناشی از اتیان بواجبات و مستحبات از عبادات و ترك نواهی و مکروهات و تخلیه روح از رذائل و تحلیه آن بفضائل میدانند قسمتی از مقامات عرفان را از اشارات نقل فرموده و در شرح مرام شیخ در این فصل از اشارات که گفته است : «انّ للعارفین مقامات و درجات یخصّون بها ، فهم فی حیاتهم الدنیایه دون غیرهم ؛ فكأنّهم و هم فی جلیاب من ابدانهم فرفضوها و تجرد و اعنوا الی عالم القدس . . . »

عبارت زیر را از شرح خواجه طوسی «رضی الله تعالی عنه» نقل نموده است :

«... ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق ، رای کُلّ قدرة متّصلة

فی قدرته المتعلّقة بجميع المقدورات و کُلّ علم مستغرقا فی علمه الذی لا یعزب عن علمه شیء» من الاشياء و کُلّ ارادة مستغرقة فی ارادته... بل رای کُلّ وجود و

کل کمال وجود صادراً عنه فایضاً من لدنه و صار الحق بصره الذی به یبصر و سمعه الذی به یسمع . . . ثم انّه یعاین کون هذه الصفات مع تکررها بالقیاس الى الحق واحد . . . اذلا وجود ذاتیاً لغيره . . . و هناك لا یبقى واصف ولا موصوف و لاعارف ولا معروف و هو مقام الوقوف . . .» (۱)

ملا عبدالرزاق بعد از نقل کلام خواجه گفته است :

## ( ۱۴ )

«پوشیده نماناد که این کلام تقریر دیگری است مروحدت وجود را که فترۃ العین عرفا و ثمرۃ القلوب اولیاست و در این تقریر اشارتست بحدیث قدسی مشهور که «لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل . . .» از مجموع آنچه ذکر ، کردیم معلوم شود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است .

مطلب حکما قطع تعلّق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن بملاء اعلی و عالم مجرّدات و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی الله و تحصیل مقام فنا . . .»

محقق لاهیجی «قدس الله روحه و نور ضریحه» تعلیقاتی بر حواشی محقق خفّری بر الهیات تجرید نوشته است که تحقیقی ترین حواشی و تعلیقات بر کلام خواجه است چه مقام علمی ایشان بمراتب بالاتر از مقام دوّانی و سید صدر دشتکی و سایر متأخّرین است در این حواشی که بسبک مشّا و اهل انظار تحریر شده است ؛ تصریحات و اشارات و تلویحاتی بمبانی اهل ذوق و حکمت متعالیه دیده می شود و معلوم می شود که این حکیم تحریر بین توغّل در حکمت بحثی سبک مشائین و حکمت ذوقی متعالیه جمع کرده است ولی سلیقه اش این بوده است که باید شخص در حکمت نظری راسخ باشد تا بتواند مطالب عالیّه از عرفان را درک کند .

در اوائل حواشی خود بر تعلیقات خفزی (۱) در مقام تقریر برهان صدیقین گوید :

( ۱۵ )

«... هذا اشارة الى طريق اهل السلك والرياضة من العرفاء الواصلين و المشايخ الكاملين . فانهم بعد تزكية النفوس و تصفية الباطن بالرياضات و المجاهدات ؛ يتوجهون بشرائهم ، الى معدن الوجود و منبع الجود اعنى الحق المطلق وهو نور الانوار بلسان الاشراق ، فيتجلّى لهم حقيقة الحق و يفيض على نفوسهم لمعات أنوار تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفايض عليهم سائر الحقائق بدون مشاركة وهم و منازعة شبهة .

فان قلت : فبأي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة .

قلت : من حيث أنّه نظر في الوجود المطلق و الوجود المطلق (۱) المعرّی عن جميع القيود هو الذي جعله عين ذاته و الوجود المطلق الذي نظرنا فيه

(۱) تعلیقات خطی لاهیجی بر خفزی بخط و تدوین فقیه محقق و حکیم دانا آقامیرزا رفیعای قزوینی «اعلی الله مقامه» ص ۱۴ ، ۱۵ آقامیرزا رفیعای قزوینی جد استادنا فی المعارف الإلهیة سید الحکماء و المجتهدین آقامیرزا سید ابوالحسن قزوینی «آدام الله ظلّاله و جعلنی الله عن کل مکروه فداء» است استاد این نسخه نفیس را به حقیر التفات فرمودند .

معلوم میشود آخوند ملا اسماعیل اصفهانی درب کوشکی همین حاشیه را خدمت آخوند نوری قرائت نموده و آقامیرزا رفیعا نیز همین تعلیقات را پیش آخوند ملا اسماعیل خوانده است شرح و تقریر آخوند نوری و آخوند ملا اسماعیل بر مشکلات این حواشی حکایت از این معنی دارند .

(۲) وجود مطلق عاری از جمیع قیود که عین خارجیت است در نظر اهل عرفان اصل حقیقت وجود است که حقایق خارجی و ذهنی از تجلیات آن می باشند .



و ان لم یکن معری عن القيود (۱) بل هو لا بشرط القيود و بینهما فرقان عظیم  
الا انه منتزع من ذاته بذاته فهو وجه من وجوهه تعالی فالنظر فی وجه من  
وجوهه اداء انا الی حقیقته تعالی فکأننا استشهدنا ، به علیه اذوجه الشیء هو  
الشیء بوجه «فتفطن» .

اهل فن ملاحظه می کنند که بچه چیرگی مبانی عرفانی را شرح می دهد اگر  
بخواهد باین لسان سخن گوید بعد از آخوند ملاصدرا استاد خود از احدی کم  
نمی آورد .

در تقریر کلام فیلسوف اعظم و استاد متقدم افضل حکماء فی الدوره  
الإسلامیة و معلمهم ابونصر فارابی (ره) که در بیان علم حق گفته است «فهو الكل  
فی وحدته....» چنین گوید :

( ۱۶ )

«... ثم ان هذا الکلام ظاهر الانطباق علی ماذهب الیه أرسطو فی  
اثولوجیا (۲) : ان البسيط الذی لا ترکیب فیہ فهو کثل الوجود و تقریره ماذکره  
استادنا الالهی (۳) «ضعف الله قدره» فی الحکمة المشرقیة بقوله :

کل ما هو بسيط الحقیقة بوحدته کثل الاشیاء لا یعوزه شیء» . . . .

در مقام تقریر کلام آخوند ملاصدرا استاد عزیزالقدر خود گوید :

( ۱۷ )

«توضیحه : ان واجب الوجود لماکان عین حقیقة الوجود بحيث لا یشوبه

(۱) یعنی وجود مطلق مقید باطلاق فعل ساری حق است که محقق لاهیجی می فرماید  
ما از این وجه که همه ماها را فرا گرفته و در همه اشیا ساری است بحق استدلال می کنیم  
ولی وجود مطلق که وجوب از آن بالذات انتزاع میشود مطلق است که از قید اطلاق هم  
عاری است . وجود منبسط بجهت وحدت عین حق و باعتبار کثرت عین خلق است .

(۲) اثولوجیا از شیخ یونانی است . (۳) آخوند ملاصدرا «قدم»

نقص ولاعدم و لا قصور و لا ماهیة و لا ترکیب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود و الفعلیة و الخیرة و عین الکمال و کثل وجود او کمال وجود فاتما هو رشح یترشح منه و یفیض عنه .

فکثل وجود و کمال وجود انبسط علی هیاکل الممكنات و قوایل الماهیات مشوباً بالعدمیات و مخلوطاً بالنقایص و الکثرات فی ضمن المتکثرات؛ فجميعها یجتمع فی الحق الاول و احدیة وجوده علی نحو التمام و الکمال غیر مشوب بالنقص و الزوال فی ضمن وحدته الحقّة الحقیقیة الاطلاقية . فاذا سلب عنه شیء من الأشياء فاتما یسلب عنه ذلك الشیء باعتبار نقصه و قصوره و انحطاطه عن المقام الأشمخ و ماهیته و حدّه لا باعتبار حقیقته و خیرته و کماله و وجوده فان کتل موجود غیر واجب الوجود فلیس بصرف الوجود و محض الخیرة بل مشوب بالنقص و القصور و الماهیة و الامکان فاذا قیل الواجب لیس بجسم فالمسلوب عنه لیس الا نقص الجسمیة و قصور المادّة لا غیر فان ذاته تعالی لو كانت بذاته مصداقاً لسلب شیء من تلك الوجودات من حیث هو وجود و حقیقة لزم ان لا یكون ذاته عین حقیقة الوجود و صرف طبیعته فان عین حقیقة الشیء و صرف طبیعته لا یكون مصداقاً لسلب شیء من افراد ذلك الشیء والا لم یکن طبیعة ذلك الشیء و وجه ذلك الشیء .

هذا هو التوحید الوجودی الذی هو مَنزلة عین المعرفة و نور حدة البصيرة فاعرفه ان كنت أهلاً لذلك (١) . . . .

(١) تعلیقات محقق لاهیجی بر حواشی خفیه نسخه ملکی نگارنده ص ١٠٣ ، ١٠٤ ،

بعد از تقریر و تحریر مرام شیخ ابونصر فارابی و شیخ رئیس در علم حق در بیان کلمه «هو الكل فی وحدة» فرماید :

(۱۸)

«و ههنا سرّ لأرباب التوحید الخاصّی ؛ لایحتمله العبارة ولا ینفی بیبانه إشارة و الذی یمکن اظهارة فی المقام : هو انّ وجود المعلول کأنّ رشح لوجود العلة و فیض منه و ظهور عنه و کأنّ الوجود قد زاد علیه و فاض علی غیره فوجودات جمیع الموجودات علی کثرتها کأنّها مجتمعة بمنوان الوحدة فی وجود ما هو علّة لها حقيقة فهو عین جمیع الموجودات الفائضة عنه من جهة الوجود لا من جهة الماهیة لان المترشح من العلة هو الوجود فوجود العلة هو صورة جمیع الموجودات الفایضة منه لکن مبرّاة عن شوائب الکثرة فهو الكل فی وحدة (۱) ... » .

در ، مسأله علم حق در شوارق جلد دوم اعتقاد باصالت ماهیت را تخطئه کرده است و آن را کلامی عامیانه دانسته و تصریح فرموده است که : اگر مجالی دست دهد رساله‌یی در اصالت وجود تألیف خواهیم نمود .  
این حکیم علامه در بین متأخران بعد از استاد خود صدرالدین شیرازی از احدی کسری ندارد .

ما کلام وی را در علم حق در اوایل این منتخبات نقل نمودیم .

(۱) تعلیقات صاحب شوارق بر حواشی خفّری نسخه خطی ملکی نگارنده ص ۱۰۰، ۱۰۱  
تعلیقات حکیم لاهیجی بر الهیات تجرید ناتمامست و تا اواخر مبحث علم حق بیشتر فنوشته است و باین جملات : « . . . و قد عرفت أن التحقيق هو ثبوت الادراك المسمی بالاحساس بلاآلة » ختم می شود .

تعلیقات او بر شرح اشارات ناتمام است اگر این حواشی تمام می بود اثر بی نظیری از فیلسوفی که بهمه مسالک حکمت و فلسفه احاطه اعجاب آوری داشته است جزء گنجینه های معارف ایرانی در دست ما بود .

ملا عبدالرزاق در مباحث وجود گاهی دوپهلو بحث نموده است و در مواردی هم بصورت تجاهر عارف به تحقیق می‌پردازد شاید از ابنای عصر واهمه داشته است که مبدا را توفیر کنند (۱) .

نکته مهم آنست که لاهیجی در برخی از مسائلی که اظهار آن باعث زحمت هم نمیشد مختلف بحث نموده است گاهی بامکان و تحقق عالم مثال بسبک ملا صدرا متمایل می‌شود . در مباحث حرکت و عالم مثال ، مثال صعودی و نزولی شبهات شیخ رئیس و سایر طرفداران فلسفه مشائی مانند سید اسکندر در نظر او جلوه نموده و آن همه تحقیقات صدرالحکماء استاد بزرگ خود در او هیچ اثری ننموده است . در مباحث وجود ذهنی که حل معضلات آن توقف بر اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و مجرد خیال و اتحاد عاقل و معقول و حرکت در جواهر عالم ماده دارد؛ مطلب قابل ذکر نیارده است و در حول مباحث قشری و افکار تو با او هام مؤلفان مواقف و مقاصد و شارحان این دو کتاب و در اطراف کلمات بی‌روح محشین و شارحان تجرید می‌چرخد و مختصر اشاره‌ای هم بکلمات ملا صدرا ندارد . ولی این مباحث را روی اصول فنی و با کمال مهارت و استادی تقریر نموده است (۱) در جایی بصورت یک حکیم محقق طرفدار فلسفه مشایی ظاهر میشود و در برخی از احیان بجای فیلسوف اشراقی و عارف متاله متذوق نشسته و به بیان مطالب بسبک اشراق و عرفان می‌پردازد .

(۱) ملا صدرا و جمعی دیگر از اعلام فن حکمت و اولیای معرفت بمناسبت افشای برخی از عقاید علمی به بلایای طاقت‌فرسا مبتلا شدند مسأله تکفیر در حوزه‌های علمی چه نکبت‌هایی با خود همراه داشت . اغلب این تکفیرها متوجه مردمان متورع و عابد و زاهد و متعبد می‌شد مانند ملا صدرا که هفت سفر پیاده بمکه رفت اغلب روزها روزه‌دار بود ، ساعات فراغت از مطالعه و تألیف را نماز می‌گذارد ، حکیم قدیس ملا محمد صادق اردستانی که یکی از اولیای مقربین بشمار میرفت تکفیر شد و تبعید به نجف آباد اصفهان . عجب آنکه مکفّرین از قاصران در تکفیر تبعیض قائل شده‌اند مثلاً ملا صدرا را بمناسبت اظهار عقاید فلسفی تکفیر کرده‌اند ولی میر داماد و خواجه با آنکه در اعتقاد بمسائل موجب تکفیر راسخ می‌باشند در امان مانده‌اند .

در مباحث وجود شوارق گفته است :

(۱۹)

تحقیق عرشى :

الاختلاف بين وجود و وجود انما يكون على وجهين :

احدهما ، ان يكون وجود قائماً بذاته لابماهيّة و وجود آخر قائماً

بماهيّة (۱) .

و ثانيهما: أن يكون وجود قائماً بماهيّة و وجود آخر قائماً بماهيّة أخرى

فيكون الوجود ان مختلفين اختلاف الماهيتين .

و لا يمكن تحقق الاختلاف فى الوجود القائم بذاته لابماهيّة بأن يكون

الوجود ان كل منهما قائماً بذاته من دون ماهيّة لأن المغايرة فى الوجود تابع

للمغايرة فى ذى الوجود ، و ذوالوجود فى الوجود القائم بذاته انما هو نفس

الوجود و المغايرة اعتباريّة محضة كما عرفت فمغايرة ذى الوجودين هاهنا فرع

على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعاً لمغايرة ذى الوجودين

لزم الدور .

و ايضاً المغايرة بين الشئيين اما بالمادة او بالموضوع او بتسام الماهيّة

(۱) بسبب فلسفه الهى و طريقه محققان از حکماى مشاء و حکمت متعالیه باید گفت:

وجود بر دو قسم است وجود قائم بذات و صرف هستی و بسیط الحقیقه و وجود قائم بغير

و مشوب بماهیت و مخلوط با عدم و متلطخ با حد و نفاذ و الثانى يستلزم الأول و متقوم

به الأول مقوم و متجلّ فى الثانى و التمايز و الاختلاف فى الوجود (فى السلسلة الطوليّة)

اما ان يكون بالماهيّة والحد و اما ان يكون بنفس حقيقة الوجود و تطوّراتها و تجلّياتها

فى الأعيان و ظهورها من جلاب الماهيات و الأول مطلق و الثانى منيد و المقيد هو المطلق

و المطلق هو المقيد و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن .

او بعضی الماهیة اذالمغایرة بالعوارض فرع علی المغایرة بأحد هذه الوجوه الأربعة فحيث لاماهیة و لامادة و لاموضوع لايتصور المغایرة و الاختلاف أصلاً و هذا معنى قولهم : «لاميز فی صرف الشئ و محضه» فليتحفظ بهذا التحقيق فان بذلك (۱) تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن کمونة كما سيأتی» (۳) .

برطبق مناقشه یی که آقا علی مدرس در حواشی و برخی دیگر مانند آخوند ملا اسماعیل و آقاشیخ علی نوری در تعالیق خود بر شوارق نموده و گفته اند: تمایز و تباین بنفس حقیقت و تمایز بالذات با قبول تشکیک، در اصل حقیقت ، در وجود متصور است ولی بحسب واقع چون آخوند ملا عبد الرزاق لاهیجی همانطوریکه از مطاری کلمات او معلوم شد قائل به وحدت شخصی وجود است نه سنخی و در این مسأله تابع عرفا است این مناقشه متوجه او نمی باشد چون اصل

(۱) حکیم علامه آقا علی مدرس در حواشی خود بر شوارق گفته است : « لا یخلو عن تأمل (یعنی برهان صرف الشئ...) فان شبهة ابن کمونة انما هو برهان خاص من المشائین علی التوحید بعد فرض تصور تعدد الواجب لا علی نفس التوحید لیندفع بما ذكره من عدم تصور التعدد فی صرف الشئ و مفاد حاصل برهان المشاء لزوم ترکیب کل من الواجبین من مابه الإشتراك و مابه الإتحاد . و مفاد حاصل الشبهة احتمال کل واحد من الواجبین بسیطاً مع کون کل واحد منهما مصداقاً لمفهوم واجب الوجود فیکون هذا- المفهوم عرضاً لهما لا ذاتياً فلا یندفع الشبهة الا باثبات ان الإشتراك فی العرضی یتلزم الإشتراك فی الذات (۱) ... » . دو قسم دیگر از تمایز که تمایز بنفس ذات و تباین بتمام حقیقت و تمایز بنفس حقیقت و اختلاف در مراتب اصل واحد و سنخ فارد متصور بل که قسم دوم واقع و واجب است فالأول نسب الى المشاء والثانی للإشراق كما یقوله الشیخ الإشراقی : فی النور و صدر الحکما : فی الوجود و اطواره .

(۲) کتاب شوارق ط ۱۳۰۷ هـ ق ط صفحه ۱۰۸، ۱۰۹ .

(۱) کتاب شوارق چاپ طهران در ۱۳۰۷ م ۱۰۹ ، ۱۱۰ ، تعلیقات آقا علی حکیم «فقه» .

وجود واحد است بوحدة شخص و تكثر ناشی از ظهورات تجلیات در مظاهر متعدد و مجالی مختلف وجود را بالوان متعدد جلوه می‌دهد ولی باصل وحدت از ناحیه تكثر سرابی ضرری نمیرسد بنا براین فرض دو وجود آنهم در عرض یکدیگر بنا بر وحدت شخصی متصور نمیشد بنا براین وجود مراتب متعدد ندارد و اصل وجود واحد شخصی است که تشکیک در مظاهر آن واقع شده است. بنا براین مناقشات محققین محشین بر شارح محقق مقاصد تجرید؛ لاهیجی وارد نمیشد. چون تباین بتمام ذات (کما نسب الی المشاء) بدیهی البطلان است. با ابطال این مسلک در باب وجود وحدت شخصی که مختار مؤلف است مطابق با برهان و موافق کشف و مستفاد از کلمات اهل وحی و تنزیل است بنا بر وحدت شخصی و تحقیق آنکه: صرف الشیء لا یتعدد. آنچه غیرحق فرض شود ظهور آن باطن و فرع آن اصل است بنا براین شبهه ابن کمره باکمال سهولت دفع میشود.

غیرتش غیر در میان نگذاشت      زین سبب اصل جمله اشیا شد  
محقق لاهیجی در اوایل شوارق فرماید:

(۲۰)

«قد اشتهر من مشایخ الصوفیة: القول بوحدة الوجود؛ و ان الوجودات بل الموجودات لیست بمتکثرة فی الحقیقه بل هنا موجود واحد، قد تعددت شئونه و تكثرت أطواره. و لما كان ذلك بحسب الظاهر و بالمعنی المتبادر مخالفا لما یحکم به بدیهة العقل من تكثر الموجودات بالحقیقة لا بمجرد الاعتبار؛ تصدی کثیر من المحققین لتوجیه مذهبهم.

فجماعة ممن لهم خوض فی التصوف (۱) و ممارسة فی طریق النّظر ذهبوا الی ان مرادهم من الوجود الواحد؛ هو حقیقة الوجود العامّ البدیهی اعنی ما (۱) این مسلک همان ذوق التأله مختار علامه دوانی و جمعی دیگر از فضلاء متأخرین است.

هو معروض له حقيقة و لكن لا بشرط التعيّن والتّاتعين وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة و لكن بشرط التّاتعين . فقال بعضهم: «كما انه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبى و على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة يجوز ان يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصّوفيّة القائلون بوحدة الوجود فيكون هذا المفهوم الزايد امراً اعتبارياً غير موجود الا فى العقل و يكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود و التشكيك الواقع فيه لا يدلّ على عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف فى الذّانيات بالتشكيك» (۱) .

و نقل عن بعضهم (۲): انه اذا اختلفت حقيقة بكونها فى شيء أقوى أو اقدم او - اشدّ او - اولى فكلّ ذلك عند المحقّقين راجع الى الظهور دون تعدّد واقع فى الحقيقة الظاهرة أيّة حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي أتمّ منها من حيث ظهورها فى قابل آخر مع أنّ

---

(۱) قائل باين مسلك عارف جامى است در كتاب «الثّرة الفاخرة» .

(۲) جامى نبايد بنا بر وحدت وجود آنها وحدت شخصى لزوم تشكيك را قبول نمايد براى آنكه بنا بر وحدت شخصى وجود تشكيك در مراتب واقع نشده است چون وجود واحد شخصى مصداق واقعى مفهوم وجود است و وجود داراى افراد نيست بل كه تشكيك و تفاوت در ظهورات و مظاهر يك شىء واقع شده است اگرچه تشكيك در افراد حقيقت واحد جائز بل كه واقع است .

(۳) عارف نحرير و شيخ كبير مولانا صدرالدين قونيوى در كتاب «الهاديه» .



الحقیقة واحدة فی الكل و المفاضلة و التفاوت واقع بین ظهوراتها بسبب الأمر المظهر المقتضى لتعین (۱) تلك الحقیقة تعیناً مخالفاً لتعینها فی امر آخر فلا تعدد فی الحقیقة . . . » .

قال [قونیوی] ثم ان مستند الصوفیة فیما ذهبوا الیه هو الكشف و العیان لا النظر و البرهان . فانهم لما توجهوا الی جناب الحق بالتعریة الكاملة و تفریغ القلب بالکلیة عن جمیع التعلقات الکوئیة و القوانین العلمیة مع توحید العزیمة و دوام الجمعیة و السواطة علی هذه الطریقة بدون فسرة و لاتقسیم خاطر و لاتشتت عزیمة من الله سبحانه علیهم بنور کاشف یریهם الأشياء كما هی . . . و هذا الثور یرظهر فی الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل و لا تستبعدن وجود ذلك فواء العقل أطوار کثیرة یکاد لا یعرف عددها الا الله و نسبة العقل الی ذلك النور کنسبة الوهم الی العقل (۲) .

(۱) لتعین تلك . . .

(۲) عرفا از جمله (شیخ کبیر - صدرالدین قونیوی و شارح مفتاح، حمزه فناری و مائتن و شارح تمهید القواعد) در بیان اقامه برهان بر وحدت وجود از طریق وجود کلی طبیعی در خارج خواسته اند وحدت وجود را اثبات نمایند، نوع دلایل عقلی این اکابر از اهل مکاشفه متحمل مناقشات کثیره است ولی مسأله وحدت وجود در کتب صدرالحکما بطوری بدرجه ثبوت رسیده است که بعد از او رفته رفته متأخران همه اطلاق و اتفاق بر این مسأله و سایر مسائل مورد اعتماد ملاصدرا دارند . بر فرض آنکه از طریق برهان وجود کلی طبیعی خارجیت و تحقق وجود ثابت شود مسأله وحدت وجود آنهم وحدت شخصی تمام نیست در ثانی باید از برای اصل وجود و طبیعت هستی مقام و مرتبه خفایی که عاری از تعینات و یا لا بشرط نسبت به جمیع تعینات باشد قائل شد و گرنه وحدت وجود مختار جهال صوفیه در بطلان قابل خدشه نمی باشد .

و اما الدلائل الدالة على وجود الكلى الطبيعى فليست مما يفيد هذا المطلوب على اليقين بل على الاحتمال (١) فهذا وقع الاعراض عن ايرادها و الاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب بعينه .

فنقول : لاشك ان مبدء الموجودات موجود (٢) فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لاجاز ان يكون غيرها . . . فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا فثبت المطلوب . . . فالواجب هو محض حقيقة الوجود بلا تعيّن . . . » .

ثم أنه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبوتة فى كتبهم ؛ ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل على اعلی اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ؛ ليس لها تعيّن يتمتع معه ظهورها مع تعيّن آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعيّن بجامع التعينات كلها لا ينافى شيئا منها و يكون عين ذاته غير زائد عليه لاذهنا و لا خارجا اذ تصورهما العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلى بين جزئياته لاعن تحوّل و ظهوره فى الصور الكثيرة و المظاهر الغير المتناهية ؛ علما و عينا ، غيبا و شهادة بحسب النسب المختلفة و

---

(١) لأن شمول الوجود و تجليه و ظهوره على الماهيات شمول انبساطى و ظهور اشراقى يرفع الإبهام عن الماهيات و يفيد الشخص و اما شمول الماهية والكلى الطبيعى شمول ابهامى و لأجل هذا كلما تقرب الماهية الى الوجود تشخص و تظهر بنور الوجود و يرفع عنها الإبهام .

(٢) لامتناع تحمّل الموجود بالمعدوم .

الاعتبارات المتغايرة (۱) انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا المطلب ولكن عندي فيه أنظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها : حديث التشكيك فانه ممتنع في الحقايق و الذاتيات و على ذمتنا اتمام البرهان عليه في موضع يليق به فمعذلك فليس بضار في ما يدعيه (۲) .

(۱) آخوند ملا اسماعيل درب كوشكى معروف به واحد العين تبعاً از قائلان به وحدت سنخى وجود (نه شخصى) در حواشى شوارق باين استدلال عارف قونوى مناقشه نموده است كه : حقيقت صرف وجود كه هيچ تعين ندارد يعنى وجود صرف (بشرط لا كه حكما آن را تمام هويت حق مى دانند) توقف بر تحقق وجود لا بشرط مقسمى عارى از جميع تعينات وعارى از قيد اطلاق ندارد كه قضيه برعكس است ولا بشرط توقف بر وجود بشرط لاي نسبت به تعينات امكانى ندارد . شارح محقق هم مثل اينكه در قلب خود چنين مناقشه يى را مى پروراند ولى حق با عرفاست چون آنها تمام هويت حق را وجود لا بشرط عارى از هر تعين ميدانند بنا بر اين مقام بشرط لاي وجود ظهور اصل حقيقت در مقام احديت و مرتبة احدى و واحدى ظهور اصل مقام وجود اطلاقى است و تمام الكلام يطلب مما ذكرنا فى مسفوراتنا (شرح بر مقدمه قبرى ط مشهد ۱۳۸۶ ، هستى از نظر فلسفه و عرفان ، ط ۱۳۳۹ هـ ش و حواشى بر شرح مشاعر لنگرودى) ولكن نقول هاهنا اجمالاً : انه ينتزع مفهوم الوجود والموجود عن نفس طبيعة الوجود (بما هي هي) مع عزل النظر عن جميع الاعتبارات حتى اعتبار الإطلاق فاصل الوجود حقيقة صرفة وكل قيد وجودى او عدمى وكل تعين من التعينات يخرج الشيء عن صرافته و محوصته . و بايد دانست كه لا بشرط معتبر در وجود حاكى از سعة تامه و صرافت كامله ولا بشرط مفهومى و ماهوى حاكى از ابهام و خفاء است .

(۲) چون تفاوت بنا بر مسلك عرفا باصل حقيقت و مراتب آن بر نميگردد بل كه تفاوت در ظهورات وجود است اصل حقيقت يك چيز است بدون تعدد و تكثر . آخوند ملا اسماعيل «قده» مثل اينكه قول مذكور در شوارق را ندانسته اند كه منسوب به عارف علامه قونيوى است لذا در حواشى بر شوارق گويد : اعلم ان الوجود الحقيقى قد يؤخذ ؛ «شرط

و منها : حدیث طوز و راء طور العقل ؛ فانه یمتنع أن یکون طور و راء طور العقل الا النبوة و الرسالة و الوحی (۱) و لو جاز ذلك لبطلت الشرايع و جمیع الأحکام العقلیة و النقلیة و ارتفع الأمان و انسَد باب الايمان .

و لیس نتیجه ماذکر من الرياضات و المجاهدات سوى تلطیف السّر و تهذیب الباطن لیسهل النظر و یسرع الفكر و یصفو الذهن فیجرد المعقولات النظریة عن الغواشی الوهیة و یتیمز المعقول عن الموهوم و ذلك هو معنی

← لا، و المراد سلب جمیع التعینات و التقصانات و قد یؤخذ «لابشرط» ای لابشرط التعین و قد یؤخذ «بشرط شیء» ای بشرط التعین و الأول وجود الواجب و الثانی امره المعبر عنه بالوجود المطلق و المراد سلب جمیع التقیّدات حتی قید الإطلاق . و یعبر عن الثانی بوجود المطلق و المراد التقیید بالإطلاق . ولما قیل : ان الوجود المطلق الواجب ، توهم جماعة کثیر ان المراد هو الثانی و لیس كذلك . فمن قال بان الوجود لابشرط التعین و الا تعین هو الواجب و قد اخطأ و ضل و لم یفهم المراد بل عنه غفل و استقم كما امرت و لا تكونن من ...

این بیان فیلسوف علامه خلاف تصریحات محققان از عرفا از جمله قونیوی است برای آنکه وجود بشرط لای از تعین مرتبه و جوب وجود بمذاق حکماست و اصل وجود نسبت بجمیع قیود لابشرط است اگرچه این قید ، قید اطلاق باشد وجود مطلق بشرط اطلاق ظهور و رو وجه این وجود است و بواسطه همین اطلاق صرف است که اصل وجود در احدیت و واحدیت و بصورت وجود منبسط در مراتب خلق ظاهر و متجلی است البته لازمه چنین حقیقتی تنزه از جمیع تعینات است نه آنکه متعین باین قید لابشرطی باشد حمل مسلک اهل عرفان بر مسلک حکمای محققین ممکن نیست ؛

(۱) و اعلم ان طور الولاية ایضاً یکون و راء العقل ای العقل المشوب بالوهم قونیوی تصریح فرمود که کشف همان عقل مترفع است که وهم در آن تأثیری ندارد کشف مرتبه اعلائی عقل خالی از شوائب اوهام است و امل وحدت وجود مأخوذ از کتاب و سنت صحیح است که : لا یأتیهما الباطل من خلفهما و لا من بین یدیهما .

الكشف و نور الكاشف . بل ان التصوف الا الحکمة المترقية البالغة الى حدّ المشاهدة التامة و المكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع الحجب و الأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الأشياء كما هي (۱) .

و منها : تجويز كون الوجود الواجب الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية و كمالاته ؛ على نحو (۲) وجود الكلّي الطبيعي على تقدير وجوده كما فهموه من اضعف الموجودات المحتاج الى انضمام التعيّنات و عوارض المشخّصة .  
و منها : نفى كون التعيّن عين ذاته و اثبات تعيّن لا ينافي التعيّنات بل يجامعها و يختلط معها هو عين ذاته الحقّة الأحدية و طاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعيّن و الوجود لا من كماله و تمايّه كما في المجردات العقلية فانّها يمتنع ان تختلط لتمايها مع غيرها فكيف الوجود الواجب .

(۱) حقيقت اشياء وقتي مكشوف نفس ناطقه واقع ميشود كه جميع حجب و استار بين عالم و معلوم برداشته شود بل كه حقيقت حقايق اشياء وقتي على ما هي عليها مشاهده ميشود كه جميع حجب بين انسان و حق كه جامع همه حقايق است (و حقيقت هر شيء عبارتي است از نحوه تعيّن آن در مقام احديت وجود و حضرت علم) برداشته شود حتى نفس عالم و مدرك كه وجود مدرك حجابي است و صورت علميه (حجاب الله الأكبر) بنا براین معلوم به كشف و معلوم از طريق عقل باعتباري ناشي از دو طريق است فافهم و اخفض جناح فهمك ولا تكونن من الجاهلين .

(۲) و اعلم انه فرق بين اطلاق حقيقة الوجود و شمولها و سريانها و بين الكلّي الطبيعي و عمومها و ان التعيّن و التشخص لا يحصرهما ولا يخرجهما عن الإطلاق و الأول مصداق قول القائل : « غيرتش غير درميان نگذاشت » و الثاني مصداق قول قايل آخر : « از ضعف ، بهرجا كه نستيم وطن شد » .

بل الحق فی توجیه مذهبهم و تأویل کلامهم فی وحدة الوجود الی مائول  
 الی مذهب الحکماء المحققین علی ماسیحقق مذهبهم من کون حقیقه الواجب  
 عین الوجود البحت و عین التعین البحت و عین الفعلیه الصرفه و تعینها و  
 وجودها بنفس ذاتها لا بأمرزاید علیها وهی حقیقه الوجود ولاحقیقه له غیرها (۱)  
 هیچک از مناقشات این فیلسوف علام بعرفا وارد نیست ما در تعلیقات  
 مختصری از شبهات این بزرگوار جواب دادیم . در اشکال آخر خود بر مرام  
 اهل تحقیق از عرفای شامخین و کمل از اهل توحید (که بواسطه اتصال بملکوت  
 اعلی و اتحاد با حضرت علم و فنای در واحدیت وجود و سیر حقانی در ذات و  
 اسماء و صفات و بلوغ بمقام تمکین بعد از تلوین و صحو بعد از محو و فناء عن  
 الفنائین و طی درجات و وصول بمقامات بل اعلی المقامات جمیع حقایق وجودی  
 بر آنها مکشوف و بصریح مشاهده تام، نفس حقایق را بوجود حقانی از دریچه  
 علم حق که اتم انحای شهوداست مشاهده می نمایند جمیع مراتب شهود عاری  
 از تعین نیست ) محقق لاهیجی بواسطه لفظ تعین دچار اشتباه شده است .

(۱) معلوم نشد بالأخره بعقیده حکیم لاهیجی مذهب حکمای محققین همان مسلک  
 ذوق التلأه است ویا مسلک اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در مراتب اصل  
 واحد و سنخ فارد و آیا مسلک حکمای الهی با مسلک عرفا که قائل بوحده وجود و  
 موجودند یکی است تشکیک درمراتب و تشکیک درمظاهر مآلاً یک حقیقت است یا نه ؟  
 چون محقق لاهیجی مسلک ذوق تلأه را نادرست دانست (اگرچه بنا بر اصالت ماهیت  
 مفری از آن ندارد) مسلک اهل عرفان را بمسلک استاد خود آخوند ملاصدرا و محققان  
 اتباع او که در جلد دوم بآن تصریح نموده است بر می گرداند بهر حال در این مبحث شارح  
 علامه دویهلو صحبت می کند .

مناقشه آخر فیلسوف هم بر اهل توحید وارد نیست چون مراد عرفا از تعین مطلق  
 امری است که حقیقت محض وجودی که از نهایت اطلاق و فعلیت و تمامیت غیب محض  
 و مجهول مطلق است از صرافت و محوضت خارج نماید .

عرفا آنچه که حقیقت حق را از محوضت ذاتی خارج نماید تعیین می‌نامند مثلاً مقام ذات که اطلاق ذات و موجود بر آن حقیقت که از آن به کنز مخفی و غیب محض و عنقای مغرب تعبیر می‌نمایند از برای تفهیم است نه آنکه اسم حقیقی باشد مقام ذات اسم و رسم ندارد «لا اسم ولا رسم له» تعیین ندارد لذا هرگز ادراک نشود و از باب آنکه شهود ذات بدون ظهور و تعیین اگرچه تعیین اسمی باشد محال است در آیه شریفه وارد شده است «یحدرکم الله نفسه» بنا بر این اصل حقیقت حق یعنی مقام غیب ذات نسبت بجمیع اقسام و انحای تعینات لا بشرط و مطلق است حتی از قید اطلاق بهمین لحاظ متأخرین از اصل وجود بحث بلا بشرط مقسمی تعبیر نموده‌اند آن لا بشرط که در تحصیل احتیاج بانضمام امور و جهات خارج از ذات خود دارد و مبهم است اطلاق و عموم ماهوی است نه اطلاق وجودی پس ماهیت هرچه از قیود دور شود ابهام آن بیشتر و اجمال آن تمام‌تر است و در تحقق خارجی بمنضات بیشتری احتیاج دارد ولی همین قیود و مفاهیم هرچه از وجود تعریه شود ضرافت و تشخیص و ظهور و تمامیت وجود بیشتر است لذا اتم انحای وجود، وجودی است عاری از هر قیدی باشد ملا عبدالرزاق بین تبحر و احاطه بمبانی مختلف فلسفی و مشارب حکمی و دقت نظر و تحقیق جمع کرده است و باین اصل مهم واقف است که اصالت ماهیت ملازم است با محدودیت مهم در مسائل مختلف فلسفه لذا در هر جا که اصالت ماهیت مستلزم التزام به تناقض است با زیرکی مخصوص بخود متمایل باصالت و وحدت وجود شده است بل که بکلی اصالت ماهیت را انکار و اعتقاد بآن را انکار بدیهی و بطلان آن را از ضروریات فلسفه میداند (رجوع شود به منتخب از جلد دوم شوارق در اوایل منتخبات مخصوص این حکیم علام).

معتقدان به اصالت ماهیت روی چند مشکل فلسفی باین مسلك گرویده‌اند که لاهیجی در شوارق در چند مورد آنها را تقریر می‌فرماید (۱). در شوارق

(۱) عجب آنکه خواجه طوسی قبل از ملاصدرا از این قبیل مشکلات در آثار خود

در مطاوی تحقیقات عالیه حکمی جواب صحیح داده است: «ولیس الوجود معنی به یحصل الماهیة...» که این کلام ناظر بنفی ترکیب انضمامی وجود با ماهیت است و کلام

گوید :

( ۲۱ )

« ... و قد عرفت باعثهم على ذلك [ اى الاعتقاد باصالة الماهیة و جعل الوجود منحصراً فى المفهوم الاتزاعى الذهنى المتخصص بالحصص الاضافیة ] ورود الاشكال المذكور سابقاً على ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقیقیة و قد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المصنف : و یتکثر ، بتکثر الموضوعات و التفصیل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلاثة أحدها : من حیث ان الماهیة اذا لم تنفك عن الوجود فى الخارج ؛ كان الوجود صفة خارجیة و قیام الصفة الخارجیة بالماهیة یتوقف على وجود الماهیة قبل الصفة و هو مح فى صفة الوجود .

و ثانيها : من حیث ان الوجود هو نفس تحقق الماهیة لاما به یتحقق الماهیة و ح یلزم ان يكون الوجود أمراً ینضم الى الماهیة فتوجد به فهو أيضاً محال لما مر ( ۱ ) .

و ثالثها : من حیث ان الحق عند المحققین هو ان المجمعول نفس الماهیة لا الوجود و لا الاتصاف كما سیأتى و ح یلزم كون الوجود أيضاً مجمولاً .  
و وجه الدفع عن الوجه الأول ما عرفت و هو : ان قیام الصفة الخارجیة انما یتوقف على الموصوف اذا كانت الصفة خارجیة اى موجودة فى الخارج

دیگر او که تصریح به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و بیان آن که در خارج موجود بالذات وجود است و ماهیت تحقق بالعرض تبعی دارد و مصداق واقعی ماهیات نفس وجودات خاصه است اکثر اشکالات را دفع می نماید .

( ۱ ) قوله : و ح یلزم ان يكون .... اى حین اذا كان للوجود افراد حقیقیة ...



بمعنى كون الخارج ظرفاً لوجودها ، لا اذا كانت خارجيّة بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها .

و عن الثانى : انه لانسلّم أنّه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقى قائم بالماهية قياماً حقيقياً ان يكون ما هو فرد له امراً ينضم الى الماهية بل المهيّة اذا صدرت عن الجاعل فكان كونها هو وجودها الا أنّها ليس كونها هو مجرد ما ينتزعه العقل من المفهوم الذهنى المشترك فان ذلك ليس ممّا لا ينفك عنه الماهية فى الخارج لكونه فرع الاتزاع بل الكون الذى لا ينفك عنه فى الخارج هو كون خاص متّحد مع الماهية فى الخارج هو كون خاص متّحد مع الماهية فى الخارج المسمّى بالانية و هو مختلف لامحالة باختلاف الماهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة فى هذا المفهوم الاتزاعى ؛ اشتراك الحقائق المختلفة فى مفهوم عرضى ومعنى كون عروض تلك الانيات للماهيات فى العقل ما عرفت : انّ للعقل أن يعتبر المهيّة من غير اعتبار تلك الانية .

و عن الثالث هو : أنّ المراد بكون المجمعول هو الماهية هو نفى توهم ان يكون المهيّات ثابتات فى الأزل بلا جعل و وجود ثمّ يصدر الوجود عن الجاعل أو الاتّصاف بعد ان يتقن ان لاهية قبل الجعل و الى هذا يؤلّ مذهب استادنا الحكيم الالهى « قدس الله سرّه » بجعل الوجود و هو يصّرّح بكون الوجود مجمولاً بالذات والمهيّة مجمولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم و يطابقه كلام المصنّف فى شرح الاشارات حيث قال : « اذا صدر عن المبدء الأول شىء » كان لذلك الشىء هويّة مغايرة للأول بالضرورة . و مفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذاهويّة مّا . فاذن هاهنا امران معقولان - احدهما :

الأمر الصادر عن الاول و هو المسمّى بالوجود . و الثانى : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود هو المسمى بالمهيّة فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود . لأن المبدء الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهيّة أصلاً؛ لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها . . . » وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق الأفراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته و انما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعياً صرفاً و اعتبارياً محضاً . و من تحقيقنا مذهب القوم ظهر : انّ المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما مرّ ليس الا مذهب القوم . الا ان المتأخّرين لم يأخذوه على وجهه فردّوه عليهم . فليثبت فى جميع ما حققناه (۱) .

در موضع دیگر از شرح خویش بر تجرید علامه محقق خواجه نصیرالدین طوسی «قده» فرموده است :

( ۲۲ )

« . . . و تحقیق ذلك انه لما كان تحقق كثر شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه (۲) من غير احتیاج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما

(۱) شوارق ط ك ط ۱۳۰۸ هـ ق ص ۱۰۶ - ۱۰۹ .

ازاینکه حکیم دانا حاج ملاهادی سبزواری «قده» لاهیجی را متصلّب در اصالت ماهیت میداند جای تعجب است ، این حکیم اعظم علاوه بر اینکه در مطاوی تحقیقات خود اصالت وجود را تأیید و یا اختیار نموده است اگرچه به نحو تلویح و اشاره در مبحث علم شوارق جلد دوم قول به اصالت ماهیت را مذهب سخیف و باطل و خارج از تحقیق و تدقیق میداند .

(۲) ای ليس له حیثیّة التقييدية والجاعل يجعله موجوداً يكون عين الربط بجاعله ويكون ملاك موجوديته بنفس ذاته مادام قائم بعلمته بخلاف المهيّات فان موجوديتها انما

كان التقدّم و التأخّرين بين الأشياء بالزمان ؛ كان فى ما بين أجزاءه بنفسه  
غير افتقار الى زمان آخر .

و ان قلت : فيكون كلّ وجود واجباً اذلا معناله سوى ما يكون تقدّمه  
بنفسه . قلنا مم فان معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضا ذاته من غير احتياج  
الى فاعل . و معنى تحقّق الوجود بنفسه ؛ انه اذا حصل للشئ امّا من ذاته ، كما  
فى الواجب ، او من غيره كما فى الممكن لم يفتر تحقّقه الى وجود آخر يقوم  
به بخلاف الانسان ؛ فانه انما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلاً» .  
ملا عبدالرزاق در بين تلاميذ صدر المتألهين تنها شخصى است كه بفسفه  
مشاء زياد پابنداست و چند مبنای مهم فلسفى استاد را قبول نموده است .  
در گوهر مراد و شرح تجريد - شوارق - مكرر حركت جوهرى را انكار نموده  
است . براى ما معلوم نشد كه آيا محقق لاهیجى در حكمت و فلسفه غير از آخوند  
ملاصدرا استاد ديگرى را درك نموده است ؟ يا آنكه استاد او منحصر است به  
آخوند ملاصدرا ، بهر حال در شوارق در شرح متن تجريد - المسألة السادسة :  
فى ان الماهية لا تتحرك فى الوجود ... - گفته است :

( ۲۳ )

« . . . فالتزايد فى الوجود ، هو حركة المهيّة ، متوجّهة من وجود ناقص  
الى وجود ازيد منه و عكس ذلك هو التناقص اعنى : حركة المهيّة متوجّهة

يكون بالوجود الموجود بالذات بحيث كان وصف الموجوديّة له بذاته لا بمتعلقه واعلم  
ان التعبير عن الواجب بالذات اى الحق الاول تعالى شأنه بانّه ما كان الوجود والوجوب  
مقتضا ذاته لا يخلو عن تأمل لأنه ليس للحق ذات سوى وجوده الصرف وليس فى البين امر  
وراء وجوده الذاتى المتصف بضرورة الأزليّة والمعاليل الإمكانية متصفة بالوجوب ولكن  
ما ذام ذاتها موجودة .

من وجود زاید الی أنقص منه . و الاشتداد فی الوجود هو حركة الماهیة من وجود ضعیف الی وجود أشد منه و عکس ذلك هو التضعف اعنی : حركة الماهیة من وجود شدید الی وجود اضعف منه و هذا اعنی : التزاید فی الشیء و الاشتداد فیہ ؛ غیر الزیادة و النقص و الشدة و الضعف اعنی : کون الشیء ناقصاً أوزائداً ، اوضعیفاً و شدیداً ؛ فان معناه ان یکون فرد من الشیء ناقصاً و فرد آخر منه زائداً اوشدیداً وجواز ذلك فی الشیء لا یتلزم جواز حركة شیء آخر فیہ من فرد الی فرد آخر و لهذا جئوزوا ان یکون الوجود ، ذا شدّة و ضعف و زیادة و نقص علی ماسیاتی من أنّ الوجود مقول بالتشکیک علی افرادہ و لم یجئوزا ان یقبل الوجود التزاید و الاشتداد و لا التتقص و التضعف (۱).

و الدلیل علی ذلك هو : ان الحركة فی کل شیء معناه ان یکون المتحرّک متقوماً و موجوداً من دون ذلك الشیء و باقیاً بعینه و یتوارد علیہ فی کل آن من الآنات المفروضة فی زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشیء . فان معنی حركة الجسم فی الآین هو : ان الجسم موجود و متقوم بدون الآین و باق بحالہ من التقوم

(۱) باید دانست که حرکت از عوارض وجود است و وجود نیز در موجودات دارای ماهیت با ماهیت متحد است و چون حرکت از عوارض وجود است نه ماهیت امکان ندارد ماهیت معروض حرکت یا در صراط حرکت واقع شود مگر به تبع وجود و اتصاف آن بحرکت بالعرض متحرک در مراتب وجود چه بحسب اشتداد یا تضعف شأن حقیقت وجود است باعتبار قبض و بسط و چون وجود قابل تشکیک است و میشود مراتب متعدد باعتبار آنکه منشأ انتزاع معانی و مفاهیم مختلف است در یک وجود واحد مجتمع باشد این مقدمه بی است از برای تصویر حرکت جوهر. بطور اجمال بیان خواهیم نمود که بواسطه خلط بین احکام وجود با ماهیت مؤلف علامه و اتراب او و شیخ رئیس و اتباع او از جمله مؤلف محقق حرکت در جوهر را انکار نموده اند سیاتی تحقیق "کلام انشاء الله تعالی .

والتعين والوجود يتوارد عليه في كل آن اين آخر و كذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه و يتبدل عليه في كل آن فرد من السخونة و -ظ- ان مثل هذا التبديل و التوارد لا يمكن في المهيّة بالقياس الى الوجود فان الماهية لا يتصور كونها متقومة و موجودة و باقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها و لهذا السبب لا يمكن أيضاً ان يتحرك الهيولى في الصثورة اذ ليس لها تقوم بدون الصثورة ليكن توارد الصور عليها و لهذا السبب لا يمكن أيضاً ان يتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة .

و من ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد و التناقص و الاشتداد و التضعف في الجوهر و المهيّة و الذاتى و بالجملة في كئل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه و ذلك غير كون شىء منها غير قابل للتشكيك كما عرفت و أيضاً ان الوجود ليس له فرد قائم بالماهيّة بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن الماهيّة بل هو مجرد كون الماهيّة . وانما مغايرة وجود لوجود تبع لمغايرة ماهو وجود له كما سيأتى فلا يتصور تبديل - تبديل - خل - الماهيّة في الوجود الا بعد تبديلها في نفسها او في تشخصها فلا يكون باقية بعينها . . .

وقد يجاب أيضاً (١) بان الحركة لما استلزمت أن يكون جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لأنها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها أكثر من «آنما» فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون

(١) قوله : و قد يجاب . (المجيب هو العلامة الدواني) اى يجيب عما قيل في المقام

في تجويز الحركة في الجوهر و قد نقل المؤلف قبل هذا الكلام و قد طوينا عن ذكره رعاية للإختصار .

فی شیء منها الاّ آناً واحداً فيلزم تتالى الآتات وكون الأمور الموجودة المترتبة الغير المنتهية محصورة بين حاصرین .

فلو تحركت الماهیة فی الوجود لزم ان يكون جميع أفراد وجودها فی زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الماهیة حال الحركة فی الوجود ؛ موجودة بالقوة لا بالفعل .

این که در اول بحث محقق شوارق فرمود : فی انّ المهیة لا تتحرك فی الوجود ... روی قواعد عالمی و جواز حرکت در جوهر مادی تصویر صحیح این بحث و این مساله آنست که بگوئیم جوهر و ماهیت موجود مادی که با وجود خاص خود که منشأ تشخیص جوهر و ماهیت کلیست متحرک است بطرف وجودی کامل تر و روی حرکت جوهر میشود گفت : ماهیت متحرک است برای آنکه حدی را رها نموده و حدی دیگر که حاکی از وجود کاملتر است واجد می شود و میشود گفت وجود متحرک است چون حرکت از عوارض وجود است و قهراً تبدل وجود مستلزم تبدل ماهیت است و «حکم احدى المتحدین یسرى الى الآخر» و باید دانست که تبدل ماهیت در انحاء وجود و ماهیت وجود و احداثست که قبول شدت و ضعف می نماید و متصف بتزاید و اشتداد می گردد این مبنا ملازم است با وقوع تشکیک در ماهیت و وجود و دلالتی که مشهور بر امتناع تشکیک در ماهیت اقامه نموده اند تمام نیست و فقط ادله اصالت وجود تشکیک را خاص وجود می داند اما جواب از شبهات و مناقشات مؤلف علامه درابطال حرکت در جواهر، حرکت ماده بسوی صورتهای جوهری یا حرکت ماهیت بطرف وجودی کامل تر از این قرار است :

وجود بحسب برهان و کشف دارای مراتب است (۱) که این مراتب دارای

---

(۱) وحدت حقیقت وجود ، معلول سنخیت تامه بین علت و معلول است از همین اصل وجود سنخیت بین علت و معلول تشکیک خاصی بل خاص خاصی ثابت می شود . اصل مهم دیگر که لزوم حرکت در جواهر را اثبات می نماید همان لزوم رجوع هر ناقص بکامل

شدت و ضعف و متصف بکمال و نقص است و دیگر آنکه مراتب وجودی متصل واحدی است و ماهیت منتزع از این مراتب وجودی وقتی معدوم میشود که از جمیع این مراتب که منشأ انتزاع ماهیت است خارج شود و مادامی که یک مرتبه از مراتب این وجود باقی است این ماهیت موجود است بعد از معلوم شدن این مقدمه گفته میشود:

از تحرك ماهیت در مراتب این وجود رفیع الدرجات متصف بشدت و ضعف، و خروج از مقام نقص بکمال هیچ محذوری لازم نمی آید چون ماهیت متحرك تا انتهای حرکت باقی است تبدل مرتبه ضعیف بمرتبه قوی هرگز سبب اتصاف ماهیت بعدم نمیشود ولیکن بقای چنین حقیقی عین زوال، و فنای آن عین بقای آن می باشد.

منشأ انتزاع این ماهیت متجدد سیال و وجود متصف بتزاید و اشتداد؛ ماده جسمانی متحول بصور کمالی می باشد و بمشرب تحقیق ماده و صورت در خارج متحدند و ترکیب بین این دو اتحادی است نه انضمامی. ترکیب انضمامی منحصر است بمرکبات اعتبازی و هر صورت وارد بر ماده، خود ماده و هیولی از برای صور لاحق است.

باید دانسته شود که: بقاء بر دو قسم است بقای بر نحو قرار و ثبات بر نهج تجدد و اصولاً بنا بر حرکت جوهر بقای وجود مادی همان عدم استقرار و سیلان و زوال و فنا می باشد و اگر شرط اساسی متحرك، ثبات و بقای بنحو

←

و عود معلول بعلة و بودن علت صورت تمامیه و غایت وجود معلولست در قوس نزول اصل ذات و طبیعت تامه وجود است که بصورت علت تنزل مینماید تا بمقام هیولی برسد و هیولی نیز بحسب نفس ذات و حقیقت متحول بصور کمالی می شود تا فواصل موجود بین خود و علت را طی نماید چه آنکه طفره در نظام وجود محال است و هر وجود دانی که بطرف وجود عالی سیر می نماید مراتب نقص را رها و کمال هر مرتبه بی را واجد می شود روی انکار اصل اساسی لزوم تشکیک در ماهیت و حقیقت واحد مقلدین از متأخرین حرکت جوهر را منکر شده اند.

قرار باشد حرکت عرضی هم وجود خارجی پیدا نمی‌کند کما ذکره صدرالمتألهین فی الأسفار مفصلاً<sup>۱</sup> چون در حرکات عرضی نیز هیچ موضوعی بشخصه و عینه باقی نیست و بعبارة اوضح: ان الکمّ والکیف والوضع التی یقع الحركة فیها؛ اعراض شخصیه للجسم المتحرك فی الاعراض و ان الاعراض لوازم للشخص و امارات للتشخص المساوق للوجود بل عینه والتبدل فی الاعراض والتغیر فی هذه العلامات مستلزم لتبدلک الشخص و اذا تحرك الجسم فیها واشترط فی المتحرك البقاء علی نحو القرار لم یکن الموضوع باقیاً بعینه و شخصه والحركة فی الاعراض تابع للحركة فیها ... (۱)

ملا عبدالرزاق در شرح نفیس و بی‌نظیر خود بر تجرید (شوارق) اقوال محققان از قدما و متأخران را در علم باری به‌اشیاء و حقایق خارجی، نقل، و در این بحث مهم محققانه وارد و خارج شده‌است (۲).

مبنای بوعلی را در این مسأله توجیه نموده‌است و شواهدی هم بر این تأویل ذکر نموده‌است بعد از تقریر اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و اثبات تشکیک خاصی و بیان نحوه انطوای کثرات در وحدت حق حقیقه گوید: (۳)

(۱) شیخنا الأقدم فیلسوف معظم آخوند ملا اسمعیل درب کوشکی در حواشی شوارق از شبهات شارح محقق جواب داده‌است.

(۲) مطابق معمول و روش خود در مبحث علم متعرض طریقه استاد خود نشده‌است ولی قول شیخ رئیس را در علم تفصیلی حق قبل از اشیاء که صور مرسمه در ذات را ملاک علم تفصیلی حق میداند بقول استاد محقق خود برگردانده‌است و با زیرکی مبنای خویش را در علم حق از مختار استاد خود اخذ نموده و این متابعت را مخفی میدارد. ملا عبد الرزاق نخست مسلک وحدت حقیقت وجود و نحوه انطوای کثرات در وجود واحد حق و کیفیت اشتغال وجود محیط قوی بر موجودات ضعیف و محدود برهانی و تصویر نموده‌است.

(۳) جلد دوم شوارق الإلهام الهیات مبحث علم حق صفحه ۲۵۹.

محقق لاهیجی در صورتی می‌تواند آنچه را که در علم حق از مبانی استاد خود



( ۲۴ )

«... فالوجود العلة لكونه اشدد من الوجود العلول يكون مشتملاً على وجود العلول مع شيء زايد فالعلة التي هي مبدء للعل كلها و ينتهي اليها جميع المعلومات كأنها يشتمل على العلولات كلها فهي المعلومات كلها بعنوان

←

استفاده کرده است در توجیه یا تفسیر کلمات شیخ بکار بندد که شیخ معتقد به اصالت و وحدت وجود و تشکیک خاصی بوده باشد شیخ این معانی را قبول ندارد و تصریح ندوده است که افراد حقیقت واحده نمیشود متصف بشدت و ضعف و تقدم و تأخر و ... شود دیگر آنکه شیخ چون منکر تشکیک خاصی است نتوانسته است علم تفعلیلی حق را در رتبه ذات ثابت نماید لذا بصور مرتسمه معتقد شده است اگرچه شیخ و تلامیذ او و معلم ثانی و اتباع قائل باصالت وجودند و صریحاً معتقد به تباین حقایق وجودی نیستند (برطبق قواعد مسلم هیچ فیلسوفی نمی تواند به تباین حقایق قائل شود) ولی تبعاتی از تباین در حقایق وجودی در کلمات آنها دیده میشود .

انکار تشکیک خاصی و عدم تصور وحدت اطلاقی ؛ وحدت حقّه حقیقه غیر آبی از اجتماع با کثرات اصولاً و بطور کلی از نحوه وجود علم و کیفیت ادراک غفلت نموده است و علم بغیر را منحصر در علم حصولی و نقوش مرتسم در ذات عاقل میداند و گرنه احاطه قیومیّه حق ملائک حضور و انکشاف تام اشیاء نسبت بحق اول در جمیع مواطن و حضرات وجودی است و علم مطلقاً داخل مقوله جوهر و عرض نمیباشد و علم مطلقاً ماقوم با وجود و نور و ظهور است و خفا شأن اعدام و وجود هر چه کامل تر باشد احاطه او تمام تر است تا برسد بوجدی که صرف علم و وجود است و علم صرف هر گز علم بشیء و جهل بشیء دیگر نمی باشد لذا حق بهمه حقایق اجمالاً و تفصیلاً جمعاً و فرادی عالم است کما این که اصل وجود اوست و مسمای بهستی شأن آن حقیقت بسیطه و تحقق اختصاص بآن وجود بهجت انبساط دارد و وجود غیر یا مسمای بغیر مجازی است والیه اشار من قال :

لقد كنت دهرأ قبل ان يكشف الغطا      اَخَا لَكَ اَنْتَ ذَاكَر لَكَ سَاجِد  
فَلَمَّا اَضَاءَ الشَّمْسُ اصْبَحْتَ عَالِماً      بِأَنَّكَ مَذْكُورٌ وَ ذَكَرٌ وَ ذَاكَرٌ

الوحدة و اذا صدرت عنها المعلولات و تباینت و تمايزت بعضها عن بعض كانت جميعها هي العلة بعنوان الكثرة من دون أن ينقص من العلة شيء اذا المعلول ليس جزءاً من العلة و بعضاً منها حقيقة بل انما هو اثر منها و ظل لها فما من المعلول في العلة انما هو اصله و نسخه اذ فرق بين ان يفيض شيء من شيء و بين أن يقسم شيء الى شيء و مفاد العلية و التأثير انما هو الأول لا الثاني .

فالوجود الواجبى مشتمل على جميع الوجودات الممكنات التي هي عبارة عن ذاتها لا أقول عن ماهياتها اذ فرق بين الذات و المهيّة على ما عرفت فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الأشياء و هذا هو المراد من كون ذاته تعالى علماً اجمالياً بالأشياء و عقلاً بسيطاً على ما حصلناه من كلام الشيخ كما مر .

فظهر انه لا يعزب عن هذا العلم الذي هو عين ذاته تعالى مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين بلاكثف و تجشوز ولكن لما لم يكن التمايز بين امثال الضعيف الذي يشمل عليها الشديد في الخارج لكونها متحدة بحسه بل من حيث هي متميّزة انما هي في العقل لم يكف هذا العلم في صدور النظام من حيث هو نظام لاستدعاء التفصيل كما عرفت. وايضاً و ان كان هذا العلم علماً بالمهيّات أيضاً من وجه لكن لما ليس علماً بها من حيث ماهيات لم يتميّر الماهيّة عن الوجود بحسب الخارج بل انما يتميّر عنه في العقل فقط . و في العقل البسيط لا يكون تميّز أصلاً لا بين وجود و وجود و لا بين وجود و ماهيّة فبالاضطرار لزم القول بالعقل التفصيلي المحقق بحصول صور الماهيات في العقل متميّزه بعضها عن بعض و عن الوجود في علمه

تعالی بالأشیاء و هذا ان العلمان هما المشار اليهما في الكل الأول و الكل الثاني في كلام الفارابی في الفصوص على ما نقلناه (۱) .

و ينبغي أن يعلم ان هذا الحصول ليس هو بالمعنى المشهور فانّ المتبادر من الحصول في المشهور ان يكون الصّور حاصلة من الأشياء في العقل و فيما نحن فيه الأشياء حاصلة من الصّور في الخارج و جميع المفاصل التي اوردوها على القول بالصور و العلم الحصولي في الواجب مبنية على الاشتباه بين هذين المعنيين من الحصول .

فعلى هذا لوقال قائل: ان علمه تعالی ليس حصولياً كما انه ليس بحضوریّ لكان صواباً من هذا الوجه .

این محقق بالآخره نتوانست از طریق وحدت حقیقت وجود علم تفصیلی را در ذات حق اثبات نماید و بالآخره خود را کشاند بجانب شیخ و اتباع او .  
اولاً باید معلوم باشد که علم حصولی همان علم بمفاهیم و ماهیاتست که بمنزله شعب و صورت اشیاء خارجی است نه نفس حقایق وجودی ، خود شیخ رئیس تصریح کرده است که صورت حاکی از اشیای خارجی گاهی از خارج انتزاع می شود و شیء خارجی سبب معلوم ذهنی است و گاهی صورت علمی علت وجود خارجی حقایق است ولی از این که در این دو علم معلوم بالذات همان صور و اشباح و مفاهیم حصولی است هیچ شکی در این امر راه ندارد لذا شیخ و بهمنیار ولو کری از این صور ، بصور ذهنی تعبیر نموده اند .

اما توجیهی را که این علامه در مسلك مشاء بیان نموده است همان توجیهی است که آخوند ملاصدرا در بیان مسلك قدمای از مشائین قائل شده است و با

(۱) در حواشی خفیه هم بشرح کلام معلم در فصوص و تقریر مرام او پرداخته

است و ما در مباحث قبلی نقل نمودیم .

همین توجیه تقریر کرده است مشرب عرفا را که ملاک علم تفصیلی حق را بحقایق خارجیّه ؛ اعیان ثابتّه حاصل در مقام واحدیت ( به تبع اسماء و صفات حق ) دانسته اند چون عرفا هم تصریح فرموده اند که : حق بجمع حضرات وجودی در مقام اسماء و صفات عالم است به علم تفصیلی اشراقی (۱) تابع بل که متجلی از علم بسیط اجمالی حق در مقام احدیت که بواسطه مفاتیح غیب ، صور و اسماء متجلی در این صور ، که در احدیت وجود (کالشجرة فی النواة) بوجود جمعی موجودند و در مقام واحدیت و حضرت اسماء و صفات بظهور تفصیلی ظاهر شده اند .

صاحب شوارق در ذیل آنچه که نقل شد گفته است :

( ۲۵ )

تدقیق الهامی :

«یمكن ان يدقق النظر و يقال : ان حديث الصّور و حصولها فی ذاته انما هو للتفهيم كون ذاته تعالی علماً بجميع الأشياء تفصيلاً و تبين معنى عنايته بها فی صدورها عنه عن علم وذلك لا يستدعي حصول الصور حقيقة فی ذاته تعالی

(۱) این توجیه از برای تقریر مرام اهل توحید، وجیه است و دلایل این توجیه در کلمات آنها دیده می شود و كذلك این توجیه در مقام تقریر مراد قدمای از مشائیه نیز بی وجه نیست چون در کلمات آنها تصریح نشده است که این صور وجودات ذهنیه اند ولی در کلمات شیخ و اتباع او تصریح بر این معنا شده است و این صور ، را لوازم وجود حق اول دانسته اند در حالتی که لوازم وجود صرف جامع جمیع نشئات باید حقایق خارجیّه باشند نه اعراض ذهنیه .

اگر معلوم نفس حقایق خارجیّه نباشد بل که صورت و نقش آن محسوب شود شیء خارجی بعلم حصولی و ارتسامی معلوم گردیده است .

اشکال اساسی به شیخ و اتباع او آنست که : همانطوری که معالیل حق تعالی نفس حقایق خارجیّه و حاق وجودات است معلوم او هم باید نفس حقایق وجودی باشد و گرنه لازم آید نفس حقایق خارجی مجهول و صور ذهنی آنها معلوم حق باشد .

متميّزاً بعضها عن بعض بل يكفى فيه كون ذاته تعالى بحيث لو اعتبرها العقل و فصل ما شملت هي عليه بعنوان الكثرة من الموجودات المعلولة لحصل في العقل الصّور المتكثرة المطابقة لتلك الموجودات حقيقة فعبّروا عن تلك الحيثية المستدعية لحصول الصور في العقل بالاعتبار المذكور بحصول الصور في ذاته تعالى كما هو شائع في الاعتباريات فانهم يقولون : ان الماهية البسيطة مركبة من الأجزاء العقلية ومعنى التركيب هو حصول الأجزاء وليس في الأجزاء العقلية كالجنس و الفصل حصول حقيقة في الماهية البسيطة بل حصولها في الحقيقة انما هو في العقل . لكن لما كان ذلك الحصول في العقل بسبب ملاحظته ايّاه من جهتين فيهما هما جهة ما به الاشتراك و ما به الامتياز جعلوا حصولهما في العقل حصولاً في المهيّة واعتبروها مركبة منهما في العقل و كذا الحال في الاعتباريات العرضية للماهيات وكون ذاته تعالى العالم بذاتها بالحيثية المذكورة كاف في صدور الأشياء عنه تعالى عن علم . و استدعاء صدور النظام شيئاً ازيد من الحيثية المذكورة ممنوع و كذا استدعاء علمه تعالى بالماهيات من حيث هي ماهيات ذلك . فان كونه تعالى عالماً بشيء من شأنه أن يحلّله العقل الى ماهية و وجود كاف في علمه تعالى بالماهية و الوجود معاً .

وبهذا يمكن ان يوجّه ما مرّ في كلام ابن رشيد من ان ذاته تعالى ليس شيئاً ازيد من تعقّل النّظام - فليتبّر .

و ممّا يؤيد هذا التدقيق انّ الغزالي في التهاافت نقل مذهب الشيخ على انه قائل بكون ذاته تعالى علماً تفصيلياً بجميع الأشياء و انه منفرد من بين

الفلاسفة بذلك و لم ينسب اليه القول بحصول الضمور في ذاته تعالى (۱) و صدقه ابن الرشيد في ذلك النقل الا انه جعله موافقا للفلاسفة في ذلك على مامر. فلو لا ان مراد الشيخ هو ما ذكرنا لما صح ذلك النقل و تصديقه مع كون

(۱) اگر بهمین اندازه در علم ذاتی و انکشاف حقایق در موطن ذات حق کافی از برای صدور اشیاء باشد و تمییز حقایق وجودی در مراتب طول و عرض وجود لازم نباشد و بتوان علم اجمالی را بدون کشف تفصیلی قبول نمود بشیخ اشراق که علم حق را بحقایق وجودی علم حضوری میدانند نه حصولی (که شیخ و اتباع او بآن تصریح کرده‌اند) مؤلف علامه آنهمه اشکالات را چرا وارد ساخت .

در حالتی که برطبق اصول و قواعد اشراق که قائل به تشکیک خاصی است بهتر می‌شود حق اول را در موطن و مشهد ذات عالم به جمیع حقایق دانست و اصول و قواعد شیخ از برای اثبات این مطلب قاصر است چون شیخ دیده است که در موطن ذات حقایق وجودی تمییز ندارند دست بدامن صور مرتسمه زده است و با فرض ارتسام صور و نقوش حقایق در تعلیقات در صدد رفع اشکالات از قبیل : صیورت شیء واحد فاعل و قابل و ... برآمده و گفته است : در بسیط قیام فیه و عنه واحداست . اما این که چرا غزالی در صدد ایراد باین قول بر نیامده است لابد غزالی متوجه اشکالات و مفاسد این قول نشده است اما این اشکال را که شیخ علم حق به جزئیات را منکر است کثیراً بر شیخ وارد ساخته است .

دیگر آنکه شیخ چون علم حضوری به حقایق وجودی را انکار کرده است توجیه محقق لاهیجی از این جهت توجیه غیروجیه است که شیخ علم حق بحقایق را به نحو کلی تمجیر کرده است اگر از باب انطواء کثرات در وحدت ذات و جامعیت ذات و شهود او همه حقایق را در این مشهد ارفع اعلی حق را بحقایق وجودی به نحو تفصیل عالم میدانست این نحو انکشاف شامل کلیات و جزئیات بدون فرق یا فارق میشد .

شیخ چون منکر تشکیک خاصی است و اصول و قواعدی که علم حق را در موطن ذات اتم انحای علم و افضل اقسام انکشاف میدانند انکار نموده است یا آنکه فلسفه او بآن مرتبه از شموخ نرسیده است که علم اجمالی را عین کشف تفصیلی بداند پای صور مرتسمه را پیش کشیده است .

کتبه و رسائله محتویہ بحديث المشور .

وعلى هذا يكون مامتر غير مّرة في كلام الشيخ من ان اتصافه بتلك الصور  
انما هو من حيث هي صادرة عنه تعالى لامن حيث هي حاصلة فيه او أنّها حاصلة  
من ذاته لامن غيره وامثال ذلك اشارة الى ان المراد من الحصول ليس هو المعنى  
المشهور المتبادر بل هو معنى آخر هذا هو الكلام في العلم بالكليات والطبائع  
المرسلة و الجزئيات المجردة . . . و اما العلم بالجزئيات المادية . . . (۱) .

(۱) اگر ما قائل شویم که شیخ ملاک علم تفصیلی عنای حق را بوجود واحد بسیط  
اطلاقی جامع جمیع کثرات میدانند معلوم و منهود حق در موطن و مشهد ذات نفس حقایق  
و هویات وجودی است نه نقشی و ارتسام آن‌ها و اهل فن میدانند که مشهود بشهود حضوری  
نفس وجود است نه ماهیت ماهیات و مفاهیم مشهودند به تبع وجود چه آنکه ماهیت فی نفسها  
کلیست و هر ماهیتی از آن جهت که ماهیت است از سنخ مفاهیم است نه حقایق وجودی .  
تصویر این که مفاهیم بنا بر آنکه نفس وجودات هم مشهود و معلوم و هم معلول و صادر  
از حقدن چگونه در مشهد ذات که عین خارجیت و عینیت است مکشوف و چه نحو معلوم  
و مشهودند از عویصات و مشکلات است .

بعبارت دیگر : انتزاع مفاهیم از لوازم علم حصولی ارتسامی است نه علم حضوری  
اشراقی شهودی حاصل از تجلی و ظهور ذات از برای ذات در موطن وجود بسیط واحد  
من جمیع الجهات باعتبار تجلی غیبی احدی .

شیخ رئیس در کتاب شفا و تلمیذ او بهمن یاز در کتاب تحصیل و ابوالعباس لوکری  
در کتاب بیان الحق فی ضمان الصدق ، تصریح نموده اند که اگر بعلم اجمالی بسیط صرف  
که عین وجود حق تعالی و خلاق صور مفصله است اکتفا شود «لزم ان لا یعلم الا ذاته تعالی  
بخصوصها ولا یعلم الموجودات بخصوصیاتها ولا یمتاز فی علمه بعض الأشياء عن بعض» بهمین  
مناسبت شیخ و اتباع او معتقد به ارتسام صور حقایق و ماهیات در مقام متأخر از ذات  
شده اند تلمیذ اعظم شیخ، بهمن یاز تصریح نموده است که این صور معانی و مفاهیم واعراض

بعد از آنکه شیخ وتلامید او تصریح نموده اند که صور حاصل در ذات ملاک انصاف ذات بصور است و نیز تصریح نموده اند که فاعلیت ذات ، نسبت بصور فاعلیت بالرضا است و فاعلیت حق باشیای خارجی بملاحظه ایجاد اشیاء بر طبق نظام ملازم با صور مرتسمه در ذات بالعنایه است و کمال حق بمجد و علو ذاتی اوست نه بصور در مقابل اشکالی که در مقام شده است که باید علم کمالی عین ذات واجب باشد این قبیل توجیها تخیلی بارداست . ملاصدرا این توجیه را نسبت به مختار قدمای از حکما قائل شده است چون در کلمات قدما دلیلی بر اینکه این صور زاید بر ذات باشد دیده میشود علاوه بر این شیخ تصریح کرده است که ذات واحد بسیط اتم انحای بساطت چون میرا از جهات متکثره است در آن صور حقایق تمیز ندارد و چون در علم حق بحقایق خارجی تمایز صور از یکدیگر شرط است ملاک علم تفصیلی حق بحقایق خارجی صور کثیره مرتسمه است سپس به دفع اشکالات وارد بر این مسلک پرداخته است یعنی اشکالات وارد بر ارتسام حقایق در علم حق .

\* \* \*

مطلب قابل توجه آنکه : در دوران حکمت و معرفت کمتر کسی از اعلام فن را ، می توان نشان داد که از عهده اثبات علم تفصیلی از برای حق در مقام و مرتبه مقدم بر کائنات برآمده باشد و ذات حق را در عین بساطت و صرافت حقیقت

←

ذهنیّه اند و همه می دانیم که بهمن یار و لوکری از هر کسی بمراد و مذاق شیخ آشنا ترند و خود از محققان بزرگ معرفت و حکمت می باشند و هیچ کس جرأت ندارد که این دو (بهمن یار و لوکری) را غیروارد و غیر آگاه از مراد شیخ بدانند (۱) اشکال وارد غیر قابل دفع بر این گفتار آنست که مفاض از حق اول که وجود صرف بحت عین خارجیت و مبدئیت اثر است نمیشود اعراض ذهنی باشد اصولاً عالم مجردات اعم از واجب و ثقل طولی و عرضی جای اعراض ذهنی و معانی نغسانی نمی باشد .

(۱) رجوع شود به : بیان الحق لوکری نسخه خطی اهدائی آقای مشکات به کتابخانه مرکزی



و سذاجت ذات مبده انكشاف تفصیلی و مشهد شهود همه حقایق با تمايز مراتب وجودی تصور نماید . (۱)

صاحب شوارق، ملاعبدالرزاق، در اواخر جلد دوم شرح تجرید مبحث علم حق گوید :

(۲۶)

«... ومنهم من قال: ان ذاته تعالی علم اجمالی بجميع الموجودات بمعنى

(۱) بهترین طریقه در علم حق طریقه اهل عرفان است در جمیع مراتب علم قبل از کثرت و بعد از کثرت که حقیقت وجود را واحد شخصی متصف بوحث حقیقی اطلاقی میدانند و چون این حقیقت صرف وجود است تعدد نپذیرد و بالذات از نهایت تمامیت از قبول تعدد امتناع دارد .

حقیقت وجود، باعتبار ظهور و تجلی در مظاهر و تلبس بصور اعیان ، و ماهیات قبول تشکیک نماید ولی این تشکیک در مظاهر متفنن است نه در مراتب متعدد پس وجود دارای ظاهری است و باطنی، ظهور وجود ناشی از تجلی وجود است پس ظاهر، هم شأن حق است کما این که بطون نیز وصف مقام غیب وجود است .

هرچه جهات غیریت و امور مربوط به کثرت بین عالم و معلوم کمتر باشد علم به معلوم تام تر و شهود کامل تر می شود. اتم انحای علم عبارشت از علمی که جهات غیریت و سوائت در آن بکلی مرتفع شود و صریح وجود معلوم، در مشهد اعلی و ارفع علت به شهود حضوری معلوم گردد .

اینکه متصدیان معرفت حقایق در این مسأله دچار لغزش و حیرت شده اند بکنه مسأله وحدت وجود کما هو حقه نرسیده اند لذا اتم انحای علم ، علم حق است نسبت بذات و اسماء و تجلیات اسمایی و تعینات اسماء در مقام واحدیت وجود و مقام اعیان. مبده وجود در این مشهد همه حقایق را بظهور تفصیلی که از آن به نهایت جلاء یا استجلاء تعبیر نموده اند شهود می نماید .

با اعتقاد به اصالت ماهیت یا اعتقاد به اصالت وجود و تباین حقایق وجودی ، هرگز مسأله علم حق کما هو حقه یعنی علم تفصیلی اشراقی حضوری ثابت نمی شود .

انه علم بالفعل بخصوصیات جمیع الأشياء علی وجه یتتمیز بعضها عن بعض فی علمه تعالی و علیه حمل کلام بعض العارفين حیث قال : نحو العلم هناك علی عکس نحو العلم عندنا فان المعلوم هناك یجری مجری الظل من الأصل فما عندالله هو الحقایق المتأصلة التي تنزل الأشياء منها بمنزلة الصور و الأشباح . فما من الاشياء عندالله احق بها ممّا عند أنفسها فالعلم هناك فی شئیة المعلوم اقوی من المعلوم فی شئیة نفسه فانه مشیء الشيء و محقق الحقيقة فالشیء مع نفسه بالامكان فانه بین ان یكون و بین ان لا یكون و مع مشیئته بالوجود و مشیء الشيء فوق الشيء ، فانه الشيء و یزید و ان كان فهم هذا یتحتاج الی تلطف شدید .

و اذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حضوراً له فثبوت ما هو اولی به من نفسه اولی بذلك (۲) و کذا کلام المحقق الدوانی من : ان الذی یشبه ان

---

(۱) عجب آنکه شارح مقاصد تجرید علامه لاهیجی قول ملا جلال دوانی «قدمه» را حمل بر مختار این عارف علامه (قونیوی) نموده است . قونیوی از طریق وحدت وجود ، استدلال بر علم تفصیلی حق نموده است و از باب حک نقش اغیار و اتحاد ظاهر و مظهر در جمیع حضرات علم حقیقی و انکشاف واقعی را (مثل اصل وجود) شأن حق میداند ملا جلال مراتب وجودی را مباین میداند و هرگز انکشاف همه حقایق بصورت جمعی احدی وجودی بنحو کثرت در وحدت در احدیت وجود و بنحو ظهور و تجلی وحدت در ملبس اسماء و صفات در مقام واحدیت برای او و امثال او تصویر نمی شود .

صدرالحکما که تحقیق را شأن وجود میداند و اسناد وجود را بحق بنحو حقیقت و بخلق بنحو مجاز میداند (وازا آنجائی که علت اصل هر معلول و معلول متقوم بعلت است و تقرر علت در مقام ذات معلول محکم تر از ثبوت و تقرر ذاتیات از برای ذات است بنحوی که علت تا متجلی بصورت ظهور و انکشاف نشود معلول ذات خود را شهود ننماید و هر

یکون مذهب الحکماء هو - ان ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته فهو علم بذاته و علم بمعلولاته اجمالاً كما قال بعضهم : « ان الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة ... ». فهذا العلم القائم بذاته هو علم بذاته باعتبار و علم اجمالی لمعلولاته باعتبار آخر و الحیثیة الأولى علة للحیثیة الثانية فالمعلولات كلها حاضرة له تعالى من غير ان يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحصول - الحضور - خل - فان الصورة العقلیة فی العلم الاجمالی واحدة مع كثرة المعلومات علی ما تقرّر فی موضعه .

و اورد علی هذا المذهب انه : کیف یتمیّز بصورة واحدة، مباینة لحقایق مختلفة تلك الحقایق المختلفة فی نظر العالم ؛ و هل هذا الا تمايز المعدومات الصرفة. . . (۱) .

### تلخیص و ختم :

محقق لاهیجی، در مقام تلخیص آراء و عقاید متفرق خود ، در علم حق ،

←

معلولی در رتبه مقدم بر ذات خود اول علت را شهود می نماید (شهود بسیط صرف و علم غیر مضاعف و غیر مرکب) و از شهود علت خویش را شهود نماید . اثبات علم تفصیلی حق در مقام ذات اولاً و در مقام واحدیت ثانیاً و بنحو کمال استجلاء در هر موجودی ثالثاً (چه آنکه هر موجودی جامع جمیع حضراتست فرق بکمون - و ظهور است) و خویش را بصورت بل که در جلباب جمیع حضرات که جامع جمیع اسماء است رابعاً و در هیکل انسان کامل که اولین طلیعه و ظهور او در واحدیت بل که احدیت و آخرین ظهور و تعین او در مرتبه ماده و قرار در رحم و مشیمه ماده خامساً شهود می کند و هو الظاهر والمظهر جمعاً و فراداً كما انه هو الموجود بالحقیقة وهو العالم والمعلوم والعلم بالذات که (هم دعا از تو اجابت هم ز تو) از آنچه که بیان شد معلوم می شود مراد عارف

چنین گوید :

( ۲۷ )

فظهر و ثبت من تضاعیف ما ذکرنا فی هذا المقام لمن تأمل حق التأمّل :  
 ان الحقّ الحقیق بالتحقیق و القول الحرّیّ بالتصدیق انما هو انّ علّمة تعالی  
 بجمیع الممكنات و الموجودات کلیّة و الجزئیّة و الخادّثة و القدیمة انما هو  
 من ذاته تعالی فی ذاته بحيث یطابق الوجود و ینطبق علیه النظام الموجود و هذا  
 العلم هو سبب فیضان هذا النظام المعقول فی الأشياء من الأزل الی الابد فی  
 الطّول و العرض فلا تعزّب عن هذا العلم «مثقال ذرّة فی السّماء و لا فی  
 الأرض» سواء سمّی هذا العلم حصولیّا او اتحادیّا ، اجمالیا او تفصیلیّا بعد  
 ما كان المراد من الحصول غیر الحصول من الأشياء فی ذاته و من الاتحاد غیر  
 الاتحاد المحال المعروف بین الاثنین الظاهر الاستحالة و من الاجمال غیر  
 الاجمال الذی فهمه المتأخّرون بل ما ذکرناه فی تفسیر کلام الشیخ المنقول من  
 کتاب النفس ، و من التفصیل ؛ غیر التفصیل الذی یلزمه هذه الکثرة العارضة  
 للموجودات علی ما عرفت فی کلام ابن رشید (۱) و لا یوجب تغیر المعلوم التّغیّر  
 فی هذا العلم لكون العلم بالتّغیّر غیر مستفاد من الأشياء المتغیّرة لتلا یلزم من  
 تغیرها تغیره كما فی علمنا بالجزئیات المتغیّرة من طریق الحواسّ و من سبیل  
 الاشارة الحسیة علی ما مرّ و لهذا اعنی : لكون هذا العلم غیر مستفاد من الأشياء  
 لا یصحّ كون العلم حضوریّا لو فرض كون حضور امر المبین کافیّا فی العلم .  
 و لوجب كون هذا العلم سببا لنظام جمیع الموجودات ؛ لا یجوز أن یكون

(۱) مراد او از ابن رشید همان ابو الولید محمد بن ابن رشد معروف است ، مؤلف ردّ  
 بر تهافت و کتاب جامع الفلّسفه .

بالصّور القائمة بذواتها (۱) اوبذات المعلول الأول و الا لكانت هذه الصّور من جملة تلك الموجودات فيكون نظامها لاعن علم او عن علم آخر ويتسلسل (۲) بل هذه الصّور عين ذاته تعالى من وجه و غيره من وجه على ما ذكرنا في التكميل العرشی او عين ذاته حقيقة و غير ذاته اعتباراً على مامّر في التدقيق الالهامي .

ومما يدلّ على ان علمه لا يتفاوت قبل وجود الأشياء و بعدها و انّه على حال واحد ازلا و ابدآ و لا يتغير بتغير المعلوم قبلا و بعدآ (فلو كان علمه بحضور الاشياء أنفسها عنده بوجوداتها العينية لكان علمه تعالى بها عند وجوداتها اشد انكشافاً مما كان قبلها على ما اعترفوا به و ادعوا الضرورة فيه سيّما و العلم بها قبل

---

(۱) از اثبات علم تفصیلی در ذات بنحوی که نظام وجود متمیز از یکدیگر در مقام ذات منکشف باشد این فیلسوف محقق عاجزاست و بهرطرف که می گردد متمایل بطریقه شیخ در علم حق است .

این که می فرماید : اگر علم حق را باشیا، بواسطه صور منتزعه از خارج بدانیم ، علم حصولی خواهد بود کلامی تام است ولی اگر صور مرتسم در ذات را نقوش و اعراض زائد بدانیم چه بگوئیم صور منتزع از خارج است و چه بگوئیم صور منبعث از ذات است باز علم حق به اشیا، حضوری نیست بل که حصولیست ملاک علم حصولی عدم انکشاف معلوم است بحسب نفس ذات و انکشاف آن بواسطه صور و قول باین که شیخ این صور را بنحو کثرت در وحدت، در موطن ذات بوجودی واحد، موجود میداند با مبانی شیخ قابل انطباق نیست و مخالف تصریحات شیخ و اتباع اوست کسی که تشکیک خاصی را منکر است و علم حضوری را صریحاً منحصراً بعلم بذات میداند از عهده اثبات علم تفصیلی آنهم بعلم حضوری اجمالی در عین کشف تفصیلی بر نمی آید .

(۲) رجوع شود به شرح ملا عبدالرزاق لاهیجی بر تجرید جلد دوم شوارق صفحات

الایجاد اجمالی محض علی زعم من ذهب منهم الیه) ؛ ماوراءه فی الکافی عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر «علیه السلام» قال سمعته یقول : کان الله و لاشیء غیره و لم یزل عالماً مما یشکون فعله به قبل کونه کلمه به بعد کونه . . .»

ملا عبد الرزاق - تا بتواند و از عهده اش برآید می خواهد مطالب و مبانی شیخ رئیس - رئیس فلاسفه اسلام «علیه الرحمة و الرضوان» را سروسورت بدهد و از این راه گاهی تعصب هم بخرج می دهد . شایان ذکر آنکه ملا عبد الرزاق در شرح خود بر تجرید و آثار دیگر خود همه قسم مطالب آورده است .

در عین آنکه عالی ترین تحقیقات را در حکمت مشایی و اشراقی و مبانی عرفانی تقریر فرموده است از نقل و تحقیق در کلمات متکلمان نیز خودداری نکرده است و در عین حال خیلی در حکمت مشایی خصوصاً کلمات شیخ تعصب بخرج می دهد (۱) در پیرامون نقل اقوال اعلام فن در علم باری گفته است :

( ۲۸ )

«التاسع ناقض صاحب المطارحات القائلین بالعلم الحصولی بما حاصله : ان القول بارتسام الصور فی ذاته تعلی علی الترتیب العلی یشترک ان یشکون ذاته تعالی منفعلاً عن الصورة الأولى لکونها علة لاستکمال ذاته بحصول الصورة الثانية . و اما ان تلك الصور کمالات له تعالی فلان الصور لکونها ممکنات

---

(۱) آخوند ملا صدرا برخی از مناقشات بر مبنای شیخ در علم حق تعالی وارد ساخته است و ملا عبد الرزاق از این مناقشات جواب داده است . جلد دوم شوارق ص ۲۶۱ ، ۲۶۲ . ۲۶۳

آخوند ملا صدرا در اسفار ، الهیات مبحث علم حق و کتاب مبدا و معاد و در شرح خود بر کتاب هدایه اثیریة و . . . از مناقشات شیخ اشراق و خواجه و برخی دیگر از متأخرین بر محور مرتسمه جواب داده است و خود بر این قول مناقشات بل اشکالات محکم وارد نموده است که صاحب شوارق بد برخی از این مناقشات ، مناقشه نموده است .

لامح يكون حصولها ، له تعالى بالقوة من اي جهة كانت نقص . و زوال تلك القوة انما يحصل بوجود تلك الصور بالفعل في ذاته تعالى فوجودها كمال له و مزيل النقص مكمل .

فكل صورة سابقة من تلك الصور يكون مكملة لذاته تعالى بحصول الصورة اللاحقة على ما يقتضيه الترتيب العلى .

و دفعه استادنا الحكيم الالهى «قده» - اولاً فبجريان دليله فى صورة صدور الموجودات عنه تعالى فينقض به

و اما ثانياً فبأن فعلية تلك الصورة انما هى من جهة المبدء و وجوبها مترتب على وجوبه و ليس هناك فقد و لا قوة اصلاً و لالتلك الصور امكان من الجهة المنسوبة اليه تعالى و انما يلزم الانفعال لو كان فيضان تلك الصور على ذاته عن غيره تعالى و ليس كذلك (١) .

و مما اعتمد عليه استادنا فى كتاب المبدء و المعاد فى ردّ مذهب الشيخ بعد تزييفه ما اورده المصنف و غيره عليه هو : انه يلزم على هذا المذهب صدور الكثير عن الواحد الحقيقى .

بيانه ان صورة العقل الأول يكون ح واسطة فى صدور العقل الأول و فى صدوره صورة العقل الثانى معاً عن الواجب تعالى فيكون قد صدر عن الواحد بواسطة امر واحد (هو صورة العقل الأول) امر ان هما ذات العقل الأول و صورة العقل الثانى و لايجوز ان يقال : ان ذات العقل الأول انما صدرت عن

(١) كتاب المبدء و المعاد نسخة خطى ، خط ملا عبد الرزاق ص ٩٨ طهران ١٣١٣ هـ

الواجب من حيث ذاته لا بواسطة الصورة و صدرت صورة العقل الثاني عنه بواسطة الصورة فلا يلزم صدور الاثنين عن الواحد من جهة واحدة بل من جهتين و ذلك لأنه يلزم ان لا يكون علم الواجب بالعقل الأول علماً فعلياً و هو خلاف مذهبه و قاده فيما لأجله ذهب الى العلم الحصولي (١) .

و عندي ان ذلك ضعيف لأن صدور صورة العقل الثاني ليس بواسطة صورة العقل الأول بل بواسطة ذات العقل الأول فانّ وجود العقل الاول لمّا كان من لوازمه وجود العقل الثاني و العلم بالعلة و الملزوم مستلزم للعلم بالمعلول و اللازم ؛ صار العلم بالعقل الأول اعنى صورته مستلزماً للعلم بالعقل الثاني اعنى لصورته .

و انما يلزم كون صدور صورة العقل الثاني بواسطة صورة العقل الأول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل الأول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود العقل الأول و هذا معنى كلام الشيخ فى التعليقات حيث نقلناه سابقاً لبيان ترتيب السبب و المسبب من قوله مثال ذلك :

انه تعالى علّة لأن عرف العقل الأول ثم ان العقل الاول هو علّة لان عرف لوازم العقل الاول فهو تعالى و ان كان سبباً لان عرف العقل الاول و لوازمه فيوجه ما صار العقل الاول علّة لان عرف لوازم العقل الاول . . .

و مما اعتمد عليه ايضاً استادنا «قدس سره» انه لو كان علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها فيه لم يخلو ان يكون تلك اللوازم ، لوازم ذهنيّة له او خارجيّة اولوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لاسبيل الى الأول والثالث اذ لا يتصور للواجب الا نحو واحد من الوجود ؛ هو الوجود الخارجى الذى



هو عين ذاته تعالى و التوازن الخارجيه لا يكون الا حقايق خارجيه لاصورا علميه ذهنيه و ذلك خلاف ما فرضناه لأن الصور العلميه يكون جواهرها ، جواهر ذهنيه وأعراضها أعراضاً ذهنيه وان كان الكل ممّا يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه» .

و هذا أيضاً ضعيف لأن انقسام اللازم الى الأقسام الثلاثة انما يصح حيث يكون للملزم مهيئه غير الوجود و الواجب تعالى ليس له مهيئه سوى الوجود على مامرّ في الأمور العامه و لكن يشبه ان يكون حكم معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنيه لأنها انما يلزم من حيث عقله تعالى لذاته لامطلقاً و عقله لذاته و ان كان عين ذاته لكن الاعتبار مختلف .

فهو باعتبار عقله لذاته يلزمه ان يعقل الأشياء لكون ذاته علّة للأشياء و العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فذوات الأشياء يلزمه باعتبار ذاته ومعقولات الأشياء يلزمه باعتبار عقله لذاته و على هذا يكون جواهر تلك المعقولات جواهر ذهنيه و اعراضها ، اعراضاً ذهنيه وان كان الكل ممّا يصدق عليه مفهوم العرض بحسب الخارج بلا اشكال . . .» (۱)

(۱) جلد ثانی شوارق شرح بر تجرید علامه طوسی ط ۱۳۰۵ هـ ق سنگی تهران هیچیک از این مناقشات بر صدر المتألهین وارد نیست . حقیقت حق اول چون وجود صرف است و اعتبار جهات و اعتبارات متعدد در آن لحاظ نمی شود بصریح ذات علت اشياء است و علیت و معلولیت نیز در نسخ وجود است نه مفهوم و همانطوری حق بحسب صریح ذات علت اشياء است تعقل او نیز بحسب علم ذاتی ، تعلق بصرف وجودات و مرجح ذوات حقایق می گیرد نه مفاهیم ذهنیه و اعراض ضعیف الوجود لذا لوازم ذهنی و مفاهیم عقلی اختصاص بموجوداتی دارد که راهی به تعقل حقایق بحسب صریح ذات و نحوه وجود



**حکیم لاهیجی** بر قسمتی از مباحث طبیعی شرح اشارات علامه طوسی شرح نوشته است اگر چه منظور این حکیم بیان مقاصد شارح محقق اشارات و دفع اشکالات صاحب محاکمات برخواجه است ولی احياناً از شرح و توضیح کتاب اشارات خودداری نموده است . لاهیجی خیال داشته است بر تمام قسمت‌های طبیعی و الهی شرح اشارات حواشی و تعلیقات بنویسد ولی توفیق انجام این کار را نیافته است و فقط قسمت‌هایی از قسمت دوم کتاب شرح اشاران جزء طبیعی کتاب را تعلیق نوشته است .

انصافاً این تعلیقات بسیار تحقیقی و نفیس و قابل استفاده است و جزء تحقیقی‌ترین آثار در حکمت بحثی و فلسفه مشایی است . فیلسوف لاهیجی در اول تعلیقات خود چنین گوید :

اشیاء ندارند و از راه حواس مفاهیم اشیاء را باعتبار علم حصولی درک می‌نمایند .  
دیگر آنکه حق بهمان اعتبار که حقایق وجودی را تعقل می‌نماید بهمان اعتبار علت حقایق است کما اینکه عالم است باشیاء بهمان اعتباری که حقایق مقدور اویند لحاظ جهت و اعتبار حیثیات متعدد در حقیقتی که واحد حقیقی اطلاقی است و حد و نفاذ ندارد صحیح نیست . بهمین مناسبت در جای خود تحقیق شده است که ادراک حقایق خارجی از طریق مفاهیم ذهنی اختصاص بموجوداتی دارد که ضعیف‌الوجودند و احاطه بمعلوم خود ندارند و در بلدۀ خراب آباد حدوث واقعد و از ساکنان شهر دیجور مزاج بشمارند نه مسندنشینان بلاد تجرد آباد و مدائن عالم عقل .

لذا نصیب آنها از درک حقایق و علم باشیاء مفاهیم است نه دوات اشیاء اصولاً از شیخ رئیس و اتباع او انتظار این نمیرود که ملاک علم حق بحقایق خارجی را مفاهیم اعتباری ذهنی و عناوین ماهوی بدانند و حق را جاهل نسبت بصریح ذوات و اعیان پندارند .  
توالی فاسد بر این قول چندان فرقی با قول کسانی که علم بمعلولات را از حق اول نفی کرده‌اند ندارد .

( ٢٩ )

« . . . ان كتاب شرح الاشارات للمحقق الطوسى و الحكيم القدوسى  
 «قدس الله ستره و رفع فى الملاء الأعلى قدره» كتاب قد قدرت به عين الزمان  
 قروراً و لم ير نظيره ناظرات القدر دواراً و دهوراً ، سرير على سماء الحكمة  
 من استوى عليه ، استحق المنطقة و التاج ، و معراج الى عرش المعرفة ؛ من  
 عرج فيه فقد بلغ المعراج .

تفرّد من بين الكتب المؤلّثة كالشمس من بين النجوم ، و تميّز عن  
 كافّة الثّزير المصنّعة كالحكمة فى جملة العلوم . و كان يرد على خاطرى برهة  
 من عمرى ، و يحول فى نيتى غصّة من دهرى ؛ أن أملى على قسمين ، الطبيعى  
 و الالهى منه ما يبرز مكنوناته ، و يكشف ما ألغى فى طيّ فحوايه من مخزونات  
 زواهر حكم الأقدمين صوتاً لها عن أيدي رغبات المنتكسين ، و يرفع عما عى  
 عليه فى فحوى مطاويه من مرموزات اشارات الأساطين المتألهين ضئلاً بها عن  
 ملابسة اوهام المتدلّسين ؛ علماً منه جَلّ قدره و عزّ طوره بأن من رزق اهليّة  
 لها لا يحتجّب عن الوصول الى مغزى لغزاته و من خلق لتفطّن بها لن يتسلّى  
 دون النفوذ فى منافذ مطوياته و معميّاته .

و ذلك لأن الى الآن قلّما وجدت من نحا نحو شرح من اهتدى مشكلاته  
 و ندرما صادفت من توجه تلقاء مدانى ما ربه .

الاوتراه قدضّل دون الوصول الى الاهتداء بغوامضه و معضلاته و ها هى  
 المحاكمات المشتهرة فى الأعصار كالشمس فى رابعة النهار ؛ تراها و ان كان  
 لا تخلو عن افادات لاكتّما لم تحم فى تحقيق مطالبه ، الا . . . الزيادة فى

التشکیکات و ان حالت حول شیء من مسائله الا بالغ فی توضیح الواضحات  
فهی فی محاکمته لم تزد الا الخصومة و الجدل و فی شرح معضلات أسرارہ  
لم تناد الا من مکان بعید وراء الوهم و الخیال و اذا کان حاله هكذا فما ظنک  
بمن کثل بضاعتهم ؛ الاقتداء بطوره و جث صناعتهم الانتفاء الی مبادئ  
غوره . . . » (۱)

**ملا عبد الرزاق** معتقد است که امثال **قطب رازی** صاحب **محاکمات** فاقد  
صلاحیت درک مشکلات و رموز کلمات **خواجه طوسی** شارح محقق مقاصد  
اشارات می باشند و تصریح نمود که محاکم از وراء استار حجب به تقریر مطالب  
شرح خواجه پرداخته است و مناقشات او بر کلمات خواجه شاهد گویای این  
ادعاست .

لاهیجی بخواجه معتقد است و کتاب شرح اشارات را از عالیترین کتب  
فلسفی میداند و چون شرح و تعلیقی که عهده دار حل رموز این اثر منیف باشد  
ندیده است خود شروع بشرح و تقریر مشکلات کتاب نموده و بیشتر به تزییف  
تحقیقات و یا مناقشات کلمات محاکم پرداخته است (۱) در مقام تجلیل از مرتبه  
خواجه و مقام شامخ او در علم فلسفه فرموده است :

( ۳۰ )

« . . . فأحببت أن أظهر من اشعة بوارقه ما املأ به الخافقين من البهاء

(۱) رجوع شود بدتعلیقات حکیم لاهیجی بر شرح اشارات نسخه خطی (کتابخانه  
مجلس شورای ملی شماره ۱۷۲۳ و کتابخانه آستان قدس رضوی جلد چهارم نگارنده این سطور  
بدتمحیح این حواشی اشتغال دارد و در صدد است که بهمین زودیها این اثر نفیس را در  
دسترس اهل حکمت و معرفت قرار دهد .

(۱) باکمال تأسف این فیلسوف نامدار موفق به اتمام این اثر نفیس نشده است ، آنچه  
که فعلاً از این حواشی در دست است قسمت های اوائل جزء طبیعی شرح اشارات و مسلماً  
به همین قسمت موجود ، تعلیقات او ختم میشود .

و البهجة أنفسا و آفاقا و أكشف عن وجوه شوارقه قدرما اسوى به بنى (كذا) اضاءة و اشراقا .

و أرفع عقبات الشبهات عن السبيل فى طئى مدارجه و اميط ادا التشكيكات عن الطريق فى سلوك مناهجه و كان يعقبنى عن ذلك من عوائق الزمان ما لاعدده عداً و يمننى من الوصول دونه بوائق الحدثان ما لن أقدر ان أقدر له نهاية و حداً .

و كنت انتظر فرصة من الفرص تحبى عن توريط المهالك و تجرع الفصص من مسامحة الزمان و اطلب فرجاً عما بى من المدلهمات بمعونة الأنصار و الأعوان فلن تيسرلى ان أتضرع للشروع فى قضاء و طرى من ذلك المطالب و التوجه الى تلقاء امنيتى من تحصيل ذلك المآرب حتى ايسر من غير الله فى توقعهم الفرج و وطنت نفسى على الصّدر فى كل ما بى من الضيق و الحرج و . . . »

شیخ در اول کتاب اشارات قسم طبیعى گفته است :

( ۲۱ )

« هذه اشارات الى اصول و تنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له و لا ينتفع بالأصرح منها من تعمّر عليه و التكلان على التوفيق . . . »

فخر رازى در شرح خود بر اشارات در تقرير كلام شيخ گوید :

( ۲۲ )

« . . . ان الاستقراء يدلّ على أنّ الشيخ عبّر فى هذا الكتاب الاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت مع تجشّم كسب جديد و بالتنبيهات عن فصول يكفى فى ثبوت أحكامها النظر فى حدودها او فيما سبق من القول فيما

### یناسبها هذا (۱)

محقق لاهیجی در مقام تقریر مراد شیخ رئیس از «اشارات» و «اصول» و «تنبيهات» و «جمل» گفته است :

( ۳۳ )

«... فالظاهر ان المراد بالأصول منها مسائل متفرع علیها مسائل آخری لاقواعد کلیّة ، متفرعة عنها أحكام جزئیات موضوعاتها . و ان المراد بالجمل هی المسائل المتفرعة علی الأصول لاما یقابل التفاصيل و لذلك ذکر مع الأصول الاشارات و مع الجمل التنبيهات . فتدبرّ

و یمكن ان یكون کُل واحد من قوله : « من یسرّ . . . » و قوله : « تعرّ علیه » فعلاً مضارعاً محذوف احدى التائین علی بناء الفاعل و المستتر

شرح اشارات ط ۱۳۷۸ هجری قمری جلد دوم ؛ طبیعیات ص ۱ ، ۲ ، ۳ .

شرح اشارات ط ج ص ۱ ، ۲ ، ۳ طبیعیات جزء دوم .

تعلیقات علامه لاهیجی بر شرح اشارات خواجه نسخه خطی آستان قدس ص ۳ ، ۴ ، ۵ ، ۶ این کتاب بهمین زودیه با مقدمه و تعلیقات ، شرح حال و آثار حکیم لاهیجی «قدس الله روحه» منتشر خواهد شد (انشاء الله تعالی شأنه) تألیف فیلسوف الهی حکیم لاهیجی در جمیع موارد و مقامات مشتمل بر افادات نافع است .

اصل عبارت است از مقدمه ی کلی که کبری جهت صغریای واقع میشود که حصول آن متفرع است بر این اصل که از قوه به فعلیت میرسد و چون مسائل متفرقه بر اصول بدون آنکه اصل متضمن قاعده کلی نباشد تحقق نمی پذیرد قهراً مسائل تفصیل اصول ، و اصول اجمال و مبده ظهور این تفصیل می باشند و این بدون آنکه اصل کلی و فرع اجزای کلی باشند محقق نمیشود و چون تفصیل باعتبار تمییز اجزاء بوسیله عوارض و لواحق ظاهر شود و اجزاء اگر با عوارض لحاظ شود از صورت جزء بودن خارج میشود و لیکن حتماً تفصیل و ظهور و تعین اصل کلی میباشد لذا شارح علامه فرمود : «الفروع لأصولها کالجزئیات» بنابراین مناقشه حکیم لاهیجی وارد نمی باشد .

راجع الى الأصول و الجمل .

و ان يكون فعلاً ماضياً على بناء الفاعل و المستر للمصدر في يستبصر  
أوعلى بناء المفعول مسنداً الى الجارّة و المجرور .

شارح محقق مقاصد اشارات علامه طوسی «رض» در شرح خود بر کتاب  
(ص اول جزء دوم ، طبیعی) در تقرير و شرح قول شيخ «هذه اشارات الى اصول  
... و انا عید و وصیتی و اکرر التماسی ان یضن بما یشتمل علیه هذه الأجزاء، کل  
الضن علی من لا یوجد فیہ ما اشترطه فی آخر هذه الإشارات» گوید :

«اعلم ان هذین النوعین من الحکمة النظریّة اعنی : الطبیعی و الإلهی  
لا یتخلوان عن انفلاق شدید و اشتباه عظیم اذالوهم یعارض العقل فی مأخذهما  
و الباطل یشاکل الحق فی مباحثهما ... خواجه بعد از بیان آنکه قوه و اهمه در  
مدرکات عقلی مداخله می نماید و باطل از این طریق بصورت حق جلوه نموده و چون  
مدرکات این دو قسم از حکمت عقلیات صرفه است و وهم رویی بمعانی عقلی  
دارد مسائل این دو قسم از حکمت همیشه مورد اختلاف بین حکماست و اتفاق  
و تصالح در مسائل این علم امکان ندارد و شخص ناظر در این دو قسم از حکمت  
احتیاج شدید به تجرید عقل و تصفیه نظر و فکر دارد ... فانّ من تیسر الإستبصار  
فیہما فقد فاز فوزاً عظیماً و الا فقد خسر ، خسرانا مبیناً لأنّ الفائز بهما مترقٌ  
الی مراتب الحکماء المحققین ... و الخاسر بهما نازل فی منازل المتفلسف المقلدین  
الدین هم اراذل الخلق و لذلك وصّی الشیخ بتحفظ هذا القسم ... و امر بالضنّ  
به کلّ الضنّ ...»

حکیم لاهیجی در مقام شرح و تقریر این موضع از شرح حکیم تحریر ابو  
جعفر طوسی «رض» فرموده است :

( ۲۴ )

یرید «قدس سره» ان یتذره الشیخ عن امره بالضنّه فانها خصله غیر محموده  
و الوجه التفصیلی المشتمل علی سّر اختلاف الناس فی استحقاق العلمین و

عدمه ما هو أشار الشارح المحقق اليه و بيانه :

ان الناس يختلفون في مراتب الفهم و في قوة التمييز بين المعقول و الموهوم و احتياج هذين العلمين على ذلك التمييز اكثر من ساير العلوم .  
و أمّا الأول فظاهر . و أمّا الثاني فلان العلوم بأسرها و ان كانت مسائلها من حيث أنها مسائل علميّة و قواعد كليّة معاني مجردة و مفهوماتها معقولة ؛ الاّ انها ليست في غير هذين العلمين أحكاماً على المجردات من حيث أنها مجردات و مفهومات كليّة بخلاف هذين العلمين فان مسائلهما أحكاماً أمّا على المجردات وجوداً و مفهوماً و اما على المجردات مفهوماً فقط . و معلومات ساير العلوم أمّا محسوسات او تمثالات - متخيّلات خ ل - ولهذا قلنا تعارض الوهم العقل ، بل كثير ما يعينه .

و أكثر معارضته انما يكون في علوم يكون أحكاماً على المجردات و ذلك باجراء أحكام المحسوسات في المعقولات . و يعينه في ذلك المتخيلة بتصوير المعقولات بصور المحسوسات فلذلك يحتاج الانسان في التمييز بين حكم العقل و حكم الوهم الى مزيد تجريد للعقل و هو قوة للنفس مختصة بادراك المعقولات ليمتاز مدرك المعقولات ؛ مدرك المحسوسات امتيازاً تاماً و تحصيل المناسبة الشديدة بين - المدرك - و - المدرك - فيدرك ككل من المدركين مدركه على نحو يمتاز امتيازاً بيّناً عن مدرك الآخر فلا يقع الاشتباه و يقلل التعارض .

و تجرّد العقل قديكون بحسب الفطرة و قديحصل بالكسب و الناس متفاوتون في كل منهما تفاوتاً بيّناً .



و كذلك (۱) يحتاج الى مزيد تمييز للذهن و هو قوة للنفس مهیئة نحو  
الاكتساب و ذلك يميّز تمييزاً تاماً بين مبادئ المطلوب و غيرها و الى مزيد  
تصفية للفكر و هو : حركة للنفس نحو المبادئ ليرجع منها الى المطالب و ذلك  
لأن الفكر الغير الصافي ربما ينبت عما هو متوجهاً اليه . . . » -

علامه لاهیجی در شرح قول علامه طوسی (۱) در بیان تعریف جسم طبیعی  
(و هو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الأبعاد الثلاثة اعنى : الطول و العرض و  
العمق . . . ) گفته است :

(۱) عطف على قوله (ره) : فلذلك يحتاج الإنسان . . .

رجوع شود به تعلیقات حکیم لاهیجی بر شرح اشارات محقق طوسی « قدس الله لطيفه و  
أجزل تشريفه » نسخه خطی آستان قدس رضوی و نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی  
(۱) شیخ رئیس در اول جزء ثانی اشارات قسم طبیعی گفته است :

«النَّمَط الأول في تجوهر الأجسام» خواجه در شرح خود بعد از تقرير مطالبی  
مربوط بمشرح مراد شیخ در صدد بیان معنای جسم برآمده و گفته است : «الجسم يقال  
بالإشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة و هو الجوهر الذي يمكن ان تفرض  
فيه الأبعاد الثلاثة اعنى الطول و العرض و العمق و على التعالیمی و هو الكم المتصل الذي  
له الأبعاد الثلاثة . . . »

محقق لاهیجی در این تعلیقه مطالب سودمند و تحقیقی بیان نموده است که قابل  
توجه است و از دقت در این قبیل مطالب عظمت مقام علمی او بخصوص در حکمت بحثی  
هویدا و معلوم میشود .

صدرالمتألهین در مباحث جواهر و اعراض اسفار بنحو بی سابقه‌یی در این مسأله  
بحث نموده است .

بطور کلی کتاب جواهر و اعراض اسفار باینکه مباحث آن نظری و حکمت بحثی  
صرف است ولی از حیث اشتغال بر تحقیقات عالیّه بر همه کتب مدوّن در این فن در دوران  
اسلامی بل که در ادار رشد فلسفه و حکمت نظیر ندارد .

( ٣٥ )

«اعلم ان الصحيح ان هذا حدٌ للجسم الطبيعي و الجوهر جنسه و الباقي فصله و ليس المراد بالجوهر الذي هو جنس لأنواع الخمسة مامر في كلام الامام اعني الموجود لافي موضوع لعدم صلاحيته للجنسية كما لا يخفى بل ماهية من شأنها اذا وجدت في الخارج لا يكون في الموضوع هذا عنوان الحقيقة لاحداها لكونه جنساً عالياً غير مركب من الجنس والفصل . فقيد المهيئة لاخراج الواجب . و قيد اذا وجدت لادخال الحقايق الجوهرية المتحققة في ضمن صورها العلمية لكونها بالفعل في الموضوع و هو النفس و المراد بقولهم : الذي يمكن ان يفرض فيه الأبعاد الثلاثة الذي هو فصل للجسم الطبيعي ليس هو هذا المفهوم لعدم صلاحيته للذاتية بل هو عنوان الحقيقة الفصلية و لذا قد يمتد لهذا و قديمتر بالفاعل للقسم في الجهات الثلاث الى غير ذلك . و الكل اشارة الى معنى واحد هو الفصل أعني الممتد بنفس الذات في الجهات الثلاث و هو معنى الاتصال الجوهرى الذي يثبت للجسم بعد تركبه من الأجزاء التى لا يتجزى و هو كون الجوهر بنفس ذاته بحيث يمتد في الجهات الثلاث بدون ان تعيّن امتداداته بالتناهى و باللاتناهى و ليس له ان يتعيّن بشيء منها تتناهى امتداداته يلزمه فى الوجود و بالبرهان و خصوصيات الأقدار المساحية يلزمه بحسب استعدادات المادة .

و اما الاتصال الذى هو فصل مقسّم للكّم و مقوم للجسم التعليمى فهو خصوصية امتدادات الاتصال بالمعنى المتعيّنة لشيء من الاتصالات المذكورة و نسبة الأول كنسبة الشخص الى المهيئة المشخصة فانه الشخص عرض ، و

المتشخص جوهر فالفرق بينهما ليس بالتمييز و الابهام .

و ليس فى الجسم امتدادان أحدهما الصورة و الآخر المقدار (۱) كما توهم الا بالاعتبار فالجسم باعتبار الأول لم يتصور فيه كل و جزء اخيت يتعين الامتداد لم يتصور فيه الكليّة و الجزئية و بالاعتبار الثانى يمكن ان يفرض فيه الأجزاء المشتركة فى الحدود و يتحقق صلوح الكليّة و الجزئية بالفعل . و المراد بالأبعاد الثلاثة هى المتقاطعة على زوايا قوائم و لذا عرّفها بالتلام اشارة الى التميز النوعى . و فسرها بقوله : اعنى الطول و العرض و العمق لكونها كذلك و انما قيّدت بالفرض اذ قد لا توجد بالفعل فى الجسم كما فى الفلك و قيد الفرض اذ قد لا يتحقق الفرض أيضاً . فالمعتبر ليس وجود الأبعاد و لا فرضها بل امكان فرضها .

و لما كانت الأبعاد عبارة عن الخطوط و الخط يقينى البتة فهو لا يمكن ان يفرض بالذات للمتصل الجوهر الغير المتيقن بل انما يفرض اولاً و بالذات

(۱) مقدار جوهرى حاصل از حرکت ذاتى و سیلان جوهرى در جواهر عالم که همان حرکت جوهرى متحد با زمان باشد در عالم ماده بحسب برهان متحقق و ثابتست . طبیعت جسم دارای امتدادى سارنى و سیلان است که در صریح وجود ماده منقرّر است و باقطع نظر از زمان مقدار تحلیلى حرکت فرض ماده ، فرض محالست . خلاصه کلام آنکه : از برای جسم مادى دو امتداد است یکى بحسب حرکت جوهرى و دیگر باعتبار قبول هر جسمى ابعاد سه گانه « فللطبیعة امتدادان و لها مقداران احدهما : تدریجى زمانى یقبل الإنقسام الوهمى الى متقدم و متأخر زمانیین . و الآخر : دفعى ، مکانى یقبل الإنقسام الى متقدم و متأخر . . .

رجوع شود به همین کتاب (منتخبات مربوط به صدرالحکماء) ص ۱۸۰ ، ۱۸۱ ،

للجسم التعليمی و بواسطته للجسم الطبیعی اعنی المتصل المذكور ؛ اشار الیه الشارح المحقق «قدس سره» فی تعریف الجسم بقوله : «له الأبعاد الثلاث» فالأبعاد انما هی للجسم التعليمی و الجسم الطبیعی اعنی من حیث هو لیس له الأبعاد الثلاث فالأبعاد الثلاث انما هی للجسم التعليمی و الجسم الطبیعی من حیث هو لیس له الأبعاد بل انما یمکن فرضها فیہ بأن یمیر متعیناً بالجسم التعليمی فیثبت له الأبعاد بالعرض و هذا وجه آخر لیتقید امکان الفرض فی تعریف الجسم الطبیعی .

این بود آنچه از آثار متعدد حکیم علامه ، ملاعبدالرزاق لاهیجانی برای نشان دادن مقام و مرتبه او در حکمت اسلامی انتخاب نمودیم .  
در نظر داشتم از حواشی او برشرح اشارات مطالب زیادتری نقل کنم ، چون بنای تألیف این منتخبات بر اختصار است و نقل مبسوط افکار فلسفی و عرفانی از حدود چهل فیلسوف و عارف از چند جهت مقدور نیست ؛ لذا نگارنده در صدد برآمد این کتب و رسائل نفیس محققان از فلاسفه اسلامی در چهارصد سال اخیر را مستقلاً چاپ کنم و در دسترس اهل تحقیق قرار دهم تا ارزش افکار این دانشمندان که مدتها عهده دار تدریس در حوزه های فلسفی و عرفانی ایران بودند و در سخت ترین شرایط به ترویج افکار علمی و فلسفی پرداختند و هیچ چیز مانع انجام مقصود مقدس آنها نشد معلوم شود آنچه از عهده حقیر برمی آید انجام همین قسم از کارهای علمی است (۱) ، امیدوارم در آینده محققان و

(۱) گاهی کارهای ناقص و بی وزن علمی مقدمه کارهای سنگین و وزین و کامل میشود ، در اثر کوشش و مساعی دانشمندان گذشته زمینه خدمات علمی بحد کامل وجود دارد آطور نیست که همه افکار عالی فلسفی اختصاص به کتب معدودی داشته باشد و دیگران سهمی از ملکوت وجود نداشته باشند کتب و رسائل بسیار عالی و نفیس از دانشمندان بعد از ملاصدرا باقی مانده است که در مقام خود نظیر ندارد .

دانشمندان راسخ در علوم عقلی و عاشق علوم و معارف ایرانی بوجود آیند و دین خود را نسبت به محققان از حکمای ماضی ادا نمایند .

←

مملکت عزیز ما بطور مسلم در دوران اسلامی پرچم دار علوم متداول در این اعصار و علما و محققان ما در صف اول بزرگان علم قرار دارند ، گنجینه های عظیم علمی در کتابخانه های ما موجود است که خود ما از ارزش واقعی آنها غفلت داریم .

ما در ترویج افکار محققان خود بسیار کوتاه آمده ایم و اگر خدمتی هم در این اواخر در ارائه افکار علمی بدانشمندان غرب انجام میشود بالأخره مبدء این خدمت و منشأ آن دانشمندان مغرب زمین می باشند که عشق آنها بمعارف ایرانی علاقه ناقصی هم در ما ایجاد نموده است و گر نه تاچندی قبل عالی ترین افکار فلسفی مورد تمسخر ما ، واقع میشد . امیدواریم زعمای دانشگاه ها و مراکز علمی در ادای تکلیف واجب خود غفلت نوزند و موجبات طبع و انتشار کتب فلسفی و عرفانی و ترویج افکار دانشمندان و علمای ایرانی را بنحو شایسته یی فراهم آورند .

دستگاه های علمی ما فاقد چند نفر مترجم تمام عیار و دارای صلاحیت علمی می باشد به جز چند نفر شخص فاضل که روی تربیت خانواده گی یا علاقه و عشق ذاتی بمعارف الهی منشأ خدمات عالییه یی شده اند و گر نه هرگز مراکز علمی ما درصدد تربیت دانشمندان صالح که بتوانند افکار فلسفی و عرفانی را بالسنه خارجی برگردانند برنیامده است .

## آقا حسین خوانساری

یکی از اساتید بزرگ عصر صفوی که در علوم ادبی و ریاضیات و فلسفه طبیعی و الهی و علوم شرعی: فقه، اصول، رجال، تفسیر، کلام و حدیث و... از متبحران دوره اسلامی بشمار میرود آقا حسین خوانساری اصفهانی است. آقا حسین از تلامذ خلیفه السلطان و میرفندوسکی و مجلسی اول آخوند ملا محمد تقی و آخوند ملا حیدر خوانساری (۱) است.

مشارق الشموس شرح بر دروس حاکی از تبحر وی در علوم نقلیه و نشانه تحقیقات عالیه او در مشکلات فقه و اصول است.

یکی از آثار مهم آقا حسین تعلیقات بر کتاب شفای شیخ رئیس بوعلی سینا است که از حواشی مهم شفا بشمار میرود و حق آنست این حواشی طبع و منتشر شود. حواشی آقا حسین بر شفا دلیل احاطه او بر فلسفه مشا و دقت نظر او در عقلیات می باشد.

آقا جمال الدین خوانساری و آقا رضی خوانساری و ملا اولیاء محشی شفا ملا میرزا معروف به: مدقق شیروانی، ملا مسیحای فسانی شیرازی و سید احمد خوانساری و ... از تلامذ حوزه های آقا حسین بشمار میروند آقا حسین

(۱) از ملا حیدر اطلاع کافی نداریم همین قدر میدانیم که از تلامذ دوره اول میرداماد و از اساتید و مدرسان علوم اسلامی در عصر صفویه بوده است. عصر صفوی یکی از اعصار پربرکت دوران اسلامی بل که تمام دوران تاریخ ایران از لحاظ پیشرفت علوم اسلامی بوده است که بزرگترین اساتید در علوم و فنون و مهمترین حوزه های علمی در این عصر وجود داشته است و محققترین دانشمندان در فنون متنوعه در این دوران بوجود آمده اند.

در سال ۱۰۹۸ هـ ق در گذشت و در تخت فولاد اصفهان ب خاک سپرده شد .  
مقبره او معروفست به **تکیه آقاحسین** که زیارتگاه اهل معرفتست . آقاجمال  
و آقارضی فرزندان آقاحسین و زوجه فاضله او و جمعی از اعاضم علمای  
علمای اسلامی در همین بقعه منوره مدفونند .

آقاحسین در حواشی شفا از تعلیقات **آخوند ملاصدرا** مطالبی زیادی  
نقل کرده است ولی از آخوند اسم نمی برد بعنوان : قیل و یا : قال بعض الفضلا  
مطالبی از او نقل می نماید و در بسیاری از موارد از او متأثر شده است .

در کلمات آقاحسین تلفیقات کلامی کلام تحقیقی مطابق مشرب **دوانی**  
و **دشتکی** و **خفری** و صاحب حواشی **فخریه** و امثال اینها بخصوص در الهیات  
خاصه زیاد وجود دارد . دبستگی او باین مطالب اگرچه کم هم باشد او را از  
میرداماد و خواجه و ملاعبدالرزاق لاهیجی متمیز می سازد

آقاحسین در فلسفه از ملارجبعلی مسلماً قوی تر است ولی مطالب او  
همان تقریر کلمات سابقین می باشد و روش فلسفی او همان روش **میرفخرالدین**  
است و تمحض در سبک مشاء دارد و بکلمات متأخرین نیز مسلط است و از  
**محقق دوانی** و **صدرالدین دشتکی** و در بسیاری از موارد از **غیاث الحکما** و  
**فخرالدین سماکی** و ... مطالب زیاد نقل کرده است . او بدرس میر داماد حاضر  
نشده ولی از مطالب او زیاد متأثر است .

خلاصه کلام آنکه در کلمات آقاحسین تحقیقات فلسفی زیاد دیده نمیشود  
ولی در مسائل مشکل فاسفی شخصی بصیر و دقیق و عمیق است برخلاف **ملا**  
**رجبعلی** که تبحر زیاد دارد ولی در مواردی که اظهار نظر می کند مطالب او نوعاً  
کم عمق است .

آقاحسین در مباحث مهم **اصول فقه** و **فقه** دارای افکار محققانه است  
که بعد از او مورد توجه واقع شد (۱) .

(۱) استاد محقق خاتم المجتهدین سیدنا و مولانا حاج آقاحسین بروجرودی «رضی

الله عنه» روزی بنگارنده فرمودند : مرحوم آقاحسین بیشتر به تدریس علوم عقلی اهتمام

تعلیقات آقاحسین بر شفا مزایائی دارد علاوه بر تحقیق و دقت شخصی باقوال متأخرین تسلط دارد چون شفا را زیاد تدریس کرده است بکلمات شیخ و بطور کلی بحکمت بحثی و فاسفه مشائی تسلط خاصی دارد و اصولاً شخص پُرکار و متبّع بوده است بین دقت و تعلیقات ملاصدرا مطالعه نموده است در دوران پیری و کهنسنت نیز به تألیف و مطالعه و تحقیقات علمی اشتغال داشته است نمیدانم چرا قدما این نحو ساعی و پشت کار دار و ما این قسم از وظائف خود فراری هستیم .

قلم تحریر آقاحسین روان و خالی از پیچیدگی و اغلاق است متأخرین اکثر بل که جلّه از این قبیل آثار بی اطلاعند و بمطالب همان کتب درسی کفایت نموده اند در این اواخر بکلی تتبع و تحقیق متروک شده است . اساتید ما بندرت سراغ اصل محکیات در کتب میرفتند و بهمان منقول در کتب قانع می شدند خصوصاً اساتید علوم عقلی که در بیان همان اصل کتاب هم چندان شوقی نشان نمیدادند .

آقاحسین در حواشی خود بر شفا در عین آنکه در حل مشکلات عبارات کتاب شفا در موارد زیادی از تعلیقات ملاصدرا استمداد نموده است از مناقشه بر این تعلیقات خودداری ننموده است از اغلب این مناقشات او محقق سبزواری

---

داشته است . بنده از این فرمایش استاد متعجب شدم و تا بحال تعجبم رفع نشده است . بطور مسلم مرحوم خوانساری در فقه و اصول متضلع تر است از حکمت الهی . تولّد آقاحسین ظاهراً در سال ۱۰۱۶ و رحلت او در سال ۱۰۹۸ هجری قمری بوده است .

برای شرح حال مبسوط آقاحسین « قده » مراجعه شود به تاریخ فلسفه اسلامی در چهار قرن اخیر . تألیف سیّد جلال الدین آشتیانی .

(۱) صاحب ذخیره و کفایه ملا محمد باقر سبزواری معروف بمحقق سبزواری از دانشمندان بزرگ اسلامی است که در معقول و منقول استاد بود و حوزه تدریس داشت از تلامیذ میرفندرسکی است . در شبهه استلزام بین او و آقاحسین مکاتبات علمی دقیق موجود است ایشان در مباحث مهم و مشکلات معقول و منقول « فلسفه ، اصول و فقه » در قدرت فکری بمرتبه آقاحسین نمی رسد .



جواب گفته است (۱) .

**آقای مدّرس** در حواشی تعلیقات ملاصدرا بر شفا ، نسخه «خطی» که در کتابخانه مجلس موجود است از مناقشات آقا حسین محققانه جواب گفته است محقق خوانساری افکار خود را در چهارچوب همان حکمت بحثی متداول در مکتبهای فلسفی که از ذوق تکلم رنگ گرفته است استوار داشته است و اندکی پارا فراتر نگذاشته است . هر که آثار آقا حسین و سیزواری و ملا رجبعلی و میرفندرسکی و حتی میرداماد را بدقت مطالعه کند بعظمت افکار ملاصدرا پی میبرد و برتری افکار او را بر انظار معاصران بل که محققان از فلاسفه در دوره اسلامی تصدیق خواهد کرد .

این فیلسوف و عارف محقق ، محدث و مفسر علام و آیه الله الملك العلام از زوال فلسفه و عرفان اسلامی جلوگیری نمود و معارف حقیقه را زنده کرد شرح این عظیم بر اصول کافی شیخنا الکلینی خدمت بی نظیری بمعارف اهل عصمت و طهارت و کمال از اولیای محمدین علیهم السلام و تفسیر و کتاب اسرار آیات و مفاتیح غیب او بهترین اثر در عالم اسلام است و شروح او پیرامون معارف حقیقه در باب خود در دوران اسلامی نظیر ندارد و از سنخ آثار است که هرگز کهنه نمیشود در معرفی آثار ملاصدرا بدانشمندان غرب و در شناساندن این گنجینه عظیم اسلامی کوتاهی شده است و جای تأسف است افغانه استخوانهای پوسیده جسد سید جمال اسدآبادی را از ترکیه به افغانستان حمل نمودند و برای او مقبره بی ساختند ولی صورت قبر این فیلسوف بی نظیر در گورستان بصره معدوم شد دولت هند چهارصدمین سال تولد او را جشن گرفت و از او تجلیل نمود و خدمات او را ستود .

نگارنده از مناقشات خوانساری بر ملاصدرا جوابهایی داده ام که نقل آن اجوبه مناسب با وضع این انتخابات نمی باشد « کم ترك الاول للآخر » .

## منتخبات فلسفی \*

## تعلیقات آقاحسین خوانساری بر شفا

## فصل (۱)

## (۱)

قوله : «فی تحصیل موضوع هذا العلم . . .»

فی الفصل الاول لم يحصل موضوع هذا العلم بل انما ابطال فيه كون موضوعه ذات «الاله تعالى شأنه» و الأسباب القصوى و لم يثبت بمجرد ذلك ؛ ان موضوعه ماذا ؟

و هذا انما يظهر فی هذا الفصل فلذا قال هاهنا : «فصل (۲) فی تحصیل موضوع هذا العلم» .

وقال سابقاً فی ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى: حتى يتبين لنا الغرض الذى فى هذا العلم . اذ غرض العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه . فاذا ثبت موضوع العلم ؛ ثبت أن غرضه البحث عن اى شىء و لم يكن من جهة ما هو موجود و لا من جهة ما هو جوهر و لا من جهة ما هو مؤلف من مبدئه أعنى : الهيولا و الصورة لكن من جهة ما هو موضوع للحركة و

---

\* از حاشیه آقاحسین بر شفا چند نسخه در کتابخانه مرکزی و نسخه‌های در کتابخانه مجلس و دو نسخه در کتابخانه آستان قدس موجود است. نسخه مورد انتخاب ما نسخه شماره ۵۲۹ می‌باشد برخلاف توهّم بعضی‌ها حاشیه آقاحسین به چاپ نرسیده است و حواشی برخی از تلامیذ او در کنار شفا طبع شده است .

(۱) الهیات شفا ط گ طهران ۱۳۰۵ هـ ق ص ۵ : الفصل الثانى فى تحصیل موضوع هذا العلم . . .

السكون و ذلك : لان الطبيعى موضوعه الجسم من حيث الحركة و السكون .  
و غرضه ، البحث عن عوارض الذاتية التى تعرضه من هذه الحيثية .  
فعلى هذا لا يصح ان يبحث عنه من الجهات الثلاث المذكورة لان البحث  
عن وجود الموضوع و مقومات وجوده و ماهيته لا يكون فى العلم . و الجوهر  
لكونه جنساً عندهم ؛ يكون من مقومات ماهية الجسم .

و أيضاً الجوهرية على تقدير ان لا يكون جنساً ليست من العوارض  
الذاتية للجسم فلا يبحث عنه فى العلم الذى موضوعه الجسم و قد قيل (۱) فى  
هذا المقام : ان الجوهر من مقومات ماهية الجسم و الهیولا و الصورة من  
مقومات وجوده .

و لا يظهر لهذا الفرق وجه اذ الهیولا و الصورة أيضاً من مقومات ماهية  
الجسم لانهما جزءان له .

و لعلك نظر الى ان الجزء الخارجى لما كان مقدماً فى الوجود على الكل

(۱) مراد او از قائل صدرالحکما صدرالدين محمد بن ابراهيم شیرازى « قد »  
می باشد در حواشی بر شفا گفته است : « والترکیب من الهیولی و الصورة انما یقع فى العلم  
الالهی و العلم الأعلى لا فى العلم الطبیعی و . . . لان البحث عن وجود الشئ و عن مقومات  
وجوده و مقومات ماهيته فى ضمان العلم الذى هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية  
لذلك الشئ ... فالبحث عن وجود الجسم الطبیعی فى ضمان العلم الأعلى ... و كذلك  
البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم ماهيته و كذا البحث عن الهیولی و الصورة  
لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده ... تعليقات ملاصدرا بر شفا ط ۱۳۰۳ هـ ق  
ص ۷ . ولى بحث از مقومات ماهیت موجوده است يعنى ماهیت مصداق انتزاع موجود صدر  
المتألهين در مباحث جواهر و اعراض بطور مبسوط این معنى را تحقیق کرده است محقق .  
محشى بين مقوم وجود و ماهیت فرق اساسی قائل نشده است .

بخلاف الجزء الذهنی فانه لا يكون متقدماً علیه علی ما هو رأى بعض فكان  
الأول من مقومات الوجود و ان كان من مقومات الماهیة ایضاً (۱) .  
و الثانى ليس الا مقوماً للماهیة فقط فهذا المعنى جعل الجوهر من  
مقومات الماهیة و هیولا و الصورة من مقومات الوجود .

## ( ۲ )

قوله : « و العلوم التى تحت العلم الطبیعی أبعد من ذلك . . . » (۲) .  
ای من ان يكون البحث فيه من جهة الوجود او الجوهریة او هیولا  
او الصورة .

لان التخصیص فيها ازید من التخصیص فی الطبیعی .  
قیل فی هذا المقام : « علوم الطبیعی بعضها اصول هی فوق و بعضها فروع  
هی تحت و اصولها ثمانية أقسام .

الأول : ما يعرف فيه الأحوال العامة للطبیعیات و یسمى سمع الكیان .  
و الثانى : يعرف فيه احوال الأجسام البسیطة و الحکمة فی صنعتها و  
نضدها و غیر ذلك و یسمى علم السماء و العالم .

و الثالث : يعرف فيه أحوال الكون و الفساد و الثولید و التولد و كیفیة  
الطف الالهی فی انتفاع الأجسام الأرضیة فی اشعة السماویات فی نشوها و  
حیاتها و استبقاء الأنواع علی فساد الأشخاص بالحركتين السماوایین اللتين

(۱) الهیات شفا ص ۸ .

(۲) قائل صدرالحکما در حواشی شفا فرمايد : علوم الطبیعی .... تعلیقات بر شفا

احداهما شرقية سريعة و الأخرى غريئة بطيئة و يشتمل عليه كتاب الكون و الفساد .

و الرابع : يبحث فيه عن كائنات الجّو و المركبات الناقصة و يشتمل عليه كتاب الآثار العلوية .

و الخامس : يبحث فيه عن أحوال المركبات الجمادية و يشتمل عليه كتاب المعادن .

و السادس : علم النبات .

و السابع : يشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان .

و الثامن : يشتمل على معرفة النفس و قواها المدركة و المحركة و يشتمل عليه كتاب النفس و الحسّ و المحسوس .

و أمّا الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها : الطبّ و يبحث فيه عن أحوال البدن الانسانى و أركانه و امزجته و كيميّاته و كمياته و أسبابها و علاماتها من حيث استعدادده للصحة و المرض .

و منها : احكام النجوم و الغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب و اشكالها و وقوعها فى درج البروج على احوال هذا العلم و هو علم تخمينى .

و منها : علم الفراسة و فيه الاستدلال من الخلق على الخلق .

و منها : علم التعبير .

و منها : علم الطلّسمات و الغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الأرضيات لحصول فعل غريب فى هذا العلم .

و منها : علم النّيرنجات و الغرض فيه تمزيج القوى التى فى الأجسام

الارضیة لصدور فعل غریب .

و منها : علم الكیمیا و هو معرفة ان یسلب عن بعض المعدنیات خواصها و افادتها خواصاً غیرها لیتوصل بها الى ايجاد جوهر ثمین كالذهب والفضة من هذه الأجساد . . . » . انتهى

( ۳ )

قوله : (۱) «و كذلك الخلیات . . .» اراد بها الحکمة العملیة تسمیة للشیء باسم جزءه .

والغرض ان الخلیات ایضاً لایبحث فیها عن موضوعها الذی هو النفس و الأفعال و الأعمال من حیث الوجود و الجوهریة او العرضیة و انحوها من الامور التی تبعد عن المحسوسات .

و قد قیل : «ای (۲) و كذلك العلوم السیاسیة و الخلیة فی ان موضوعها لیس الوجود بما هو موجود بل شیء آخر تحته و انّ موضوعها یشبث فی علم آخر هو فوقها . . .» انتهى

و انت خبیر بان نفی کون موضوعها هو الموجود بما هو موجود لیس لغرض فی المقام و الأولى ما ذکرناه .

( ۴ )

قوله : (۳) «وامّا العلم الریاضی فقد کان موضوعه امّا مقداراً مجرداً...»

(۱) در برخی از نسخ شفا : الخلیة ... الهیات شفاط طهران ص ۹ .

(۲) صدرالحکما در تعلیقات ط طهران ص ۸ .

(۳) شفاط طهران صفحه ۹

قيل : قد علمت ان اصول العلم الرياضى اربعة و اتقسامه الى الاربعة باعتبار اتقسام موضوعه اليها (١) .

و الشيخ اشار اليها جميعاً بقوله : اما مقداراً مجرداً فى الذهن عن المادة  
اشارة الى موضوع الهندسة . وقوله : اما مقداراً اما خوراً فى الذهن مع المادة ؛  
اشارة الى موضوع الهيئة و قوله : اما عدداً مجرداً عن المادة ؛ اشارة الى  
موضوع الحساب و قوله : و اما عدداً فى مادة ؛ اشارة الى موضوع الموسيقى  
و قد يخذش (٢) هذا بان الشيخ سيذكر بعد ذلك ان الحساب يبحث  
عن العدد المأخوذ مع المادة .

و لعل ما ذكره هاهنا بناء على الظاهر و ما سيذكره بناء على تدقيق النظر  
فلا منافاة .

و قد اطنب غياث الحكماء فى هذا المقام بما لا كثير جدوى فيه والاقتصار  
على القدر الذى اوردنا اولى (٣) .

( ٥ )

قوله : « و لم يكن أيضاً هذا البحث متجهاً (٤) . . . » .  
لما ذكرنا فى العلم الطبيعى بعينه .

(١) صدر المتألهين در حواشى شفا ط ص ٨ .

(٢) و فيه ما لا يخفى كما تفطن به المحشى المحقق .

(٣) غياث اعظم الحكماء در حواشى مبسوط بر الهيئات تجريد .

(٤) شفا ط طهران ص ٩ .

## (۶)

قوله : «و العلوم التي تحت الرياضيات . . .»

قيل : «الأقسام الفرعية للعلوم الرياضيات كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع و التفريق و علم الجبر و المقابلة و من فروع الهندسة علم المساحة و علم الحيل المتحركة و علم جَرِّ الاثقال و علم الأوزان و الموازين و علم المناظر و علم المرايا و علم ثقل المياه .

و من فروع الهيئة علم التقاويم .

و من فروع الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس المهيجة لقواها و دواعيها كالارغنون و مايشبة (۱) . . .»

## (۷)

قوله : «(۲) من جهة كَيْفِيَّة ما . . .» ، متعلّق بالمعاني المعقولة الثانية .

و لها الوجود العقلي الذي لايتعلق بمادة اصلاً اويتعلّق بمادة غير جسمانيّة .

الكلام يحتمل التقسيم والترديد اما الاول فبان يكون المراد ان المعقولات

الثانية وجودها العقلي اما لايتعلّق بمادة اصلاً و هو باعتبار وجودها في

العقول اذ العقل لا يطلق عليها المادة اصلاً و اما يتعلّق بمادة غير جسمانيّة و هو

باعتبار وجودها في النفوس لان النفس قديطلق عليها المادة باعتبار ان يراد بها

ما فيه قوّة شيء و في النفس قوّة العلوم فيكون مادة بالنسبة اليها .

و اما الثاني فبان يكون المراد وجودها في النفس فقط .

(۱) حواشي ملاصدرا بر شفا ط ص ۸ .

(۲) شفا ط ص ۹ .



و التردد باعتبار اطلاق المادة على النفس وعدمه على الاصطلاحين فعلى  
الثانى لا يكون وجود المعقولات فى مادة اصلاً و على الأول يكون فى مادة  
لكن لافى مادة جسمانيّة (۱)

( ۸ )

قوله : « ( ۲ ) ثمّ البحث عن حال الجوهر بما هو موجود . . . »  
هذه مقدّمة اخرى للدليل و حاصل الدليل ان هاهنا ابحاثا لا يكون فى  
العلم الطبيعى و الخلقى و التعليمى و المنطق و هو المقدّمة التى ذكرها من اول  
الفصل الى هاهنا وهذه ابحاث ممّا لا بدّ منها و اذا لم يكن فى العلوم المذكورة  
فلا بد ان يكون لها علم آخر و هذا هو الذى ذكره من قوله : ثمّ البحث . . . الى  
قوله : « و لا يجوز ان يوضع لها . . . » و اذا كان هذه الأبحاث فى علم آخر فلا بد  
ان يكون جهة جامعة لهذه الابحاث و الا لم يتصور جمعها فى علم .  
و احتمال ان يجعل كلّ منها علماً عليحدة ظاهر البطلان .  
و الجهة الجامعة ليست الا الوجود فثبت ان هذا العلم موضوعه الوجود .  
و هذا ما ذكره بقوله : و لا يجوز . . . الى قوله : « و كذلك قد يؤخذ  
أيضاً . . . » .

و قد قيل : « ( ۳ ) و لا يبعد ان يكون هذا شروعاً فى منهج آخر فى تحقيق

( ۱ ) شفا ط ۱۳۰۵ هـ ق ص ۹ .

( ۲ ) فى هذا الكلام و المقام بحث يبتنى على الحركة الجوهرية و حدوث النفس  
حدوثاً جسمانياً ما بلغت اليه فلسفة الشيخ و اتباعه .

( ۳ ) قائل صدر الحكماء الإلهيين آخوند ملاصدرا است رجوع شود بحواشى ملا  
صدرا بر شفا ص ۹ .

موضوع الفلسفة الأولى و اثبات انیتها فی مابین العلوم و المنهج الذى سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير العلوم الحكيمية و هى الطبيعيات و الخلقیات و الرياضيات و المنطقيات و ان موضوعاتها جميعا انما يثبت فى علم آخر هو فوقها و يشتم بأدنى عناية لظهور ان وجود تلك الموضوعات الكلية لا بد ان يكون مطالب فى علم هو فوق ساير العلوم .

و اما هذا المنهج فى جهة ان هاهنا امورا ، لا بد من اثبات وجودها و ماهيتها و لا يقع بيان وجودها و ماهيتها الا فى علم آخر هو غير تلك العلوم الجزئية و هو علم لا بد ان يكون موضوعه اعظم الأشياء و ما ذلك الا العلم الالهى الذى هو موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق .

ولا يخفى ما فيه لأن الامور التى ذكر انه لا بد من اثبات وجودها و ماهيتها و قد ذكرها الشيخ فى هذا المقام ليس الا موضوعات ساير العلوم الحكيمية سوى الجوهر الذى كانه اورده استطراداً و على هذا لا يستقيم جعل هذا وجهاً آخر غير الوجه السابق .

و ايضا العناية التى ذكرها ليست تامة اذ لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع ككل علم من هذه العلوم فيه نفسه (١) ان يكون فى علم اعلى بل يجوز ان يكون فى علم آخر منها فلا بد من التمسك بما ذكره الشيخ آخراً من ان هذه الابحاث ليس مما يتعلق بالمادة فلا يمكن ان يكون فى هذه العلوم فالصواب

---

(١) لا يخفى عليك انه قد قرر فى محله ان موضوعات جميع العلوم محمولات فى الفلسفة الأعلى و لا يمكن اثبات موضوع علم فى علم الا ان يكون موضوعه اوسع و اشمل من العلم الذى يثبت موضوعه فى هذا العلم .

ماذكرنا (١) .

(٩)

قوله : «وعن الجسم بما هو جوهر (٢) . . .» كان الظاهر على اسلوب كلامه سابقاً و لاحقاً ان يقال : وعن الجسم بما هو موجود و جوهر و كأنه تركه سهواً او اعتماداً على المقايسة (٣) .

(١٠)

قوله : «وعن الامور الصوريّة (٤) . . .» وفي بعض النسخ و عن الامور التصوريّة و هذا اظهر و على التقديرين اشارة الى موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر في اول الفصل حال الطبيعي ثم التعليمي ثم المنطق وهاهنا اعاد عليها وذكر الطبيعي والتعليمي فالظاهر ان هذا هو المنطق .

و ايضاً اعادة العبارة التي ذكر في موضوع المنطق انه اما ان لايتعلق بمادة اصلاً اويتعلق بمادة غير جسمانيّة هاهنا قرينة جليّة على ان المراد هاهنا ايضاً موضوع المنطق و من له ادنى دربة باساليب الكلام لايشك في ان المراد موضوع المنطق ليس الا و على هذا فالتعبير عنه بالصوريّة على ما في النسخة

(٢) وفيه ما ذكرناه في التعليقة والحق مع الحكيم المحشى صدر المتألهين «قده» .

(٣) كتاب الشفا ط ص ٩ .

(١) قوله : والجسم بما هو جوهر ... ولما كان الجوهر جنس الأجناس و يعرف بأنه ماهيّة اذا وجدت في الخارج كانت لافى موضوع او الجواهر هو الموجود لافى الموضوع فقد استغنى الشيخ عن هذا القيد .

(٢) الهيات الشفا ص ٩ .

الاولی اما باعتبار ان العلم صورة المعلوم و الموضوع و ان كان هو المعلوم لكن كانه نظر الى اتحاد العلم و المعلوم او انه لما يفرض لوجوده العقلي من انه لافى مادة اوفى مادة فقد عبر عنه ايضا باعتبار وجوده العقلي .  
و اما باعتبار انه صورة للنفس بحمل الصورة على ما يشمل الاغراض ايضا .  
و اما التعبير عنه بالتصوريّة على ما فى النسخة الاخرى فالامر فيه ظاهر بحمل التصور على ما يرادف العلم ليشمل القضية و القياس و نحوهما من الامور التصديقية .

و على تقدير حمله على ما يقابل التصديق ايضا نقول ان موضوع المنطق مفهوم القضية و القياس لاذاتهما و هو مفهوم تصوّرى هذا .

و قد قيل فى هذا المقام : (١) « اعلم ان الصورة بمعنى الذى هو امر بالفعل يصح ان يعقل هى قسمان قسم يفتقر فى قوام وجوده الخارجى الى مادة جسمانية و قسم لا يفتقر فيه الى مادة جسمانية و هذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر فى قوام وجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية و التصديقية للانسان فانها صور زائدة على ذات النفس و النفس موضوعها و هى مادة غير جسمانية و قسم لا يفتقر اصلا الى مادة لاعقلية و لا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق و هى الصورة المحضة المطلقة (٢) » .

و قد ظهر بما ذكرنا بُعد هذا التوجيه جدا بل عدم احتماله مطلقا .

(١) قائل صدر الحكماء است در حواشى شفا ط ص ٩ .

(٢) تعليقات ملاصدرا بر الهيات شفا ص ٩

## ( ١١ )

قوله : « وانها كيف يكون . . . (١) » الظاهر انه من قبيل اعجبني زيد و علمه .

قوله : « وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات . . . (٢) »  
فان قلت : لما ثبت في اول الفصل ان هذه الابحاث ليست ، في ساير  
اقسام الحكمة فما الحاجة الى هذا الكلام الذى ذكره الشيخ هاهنا ؟  
قلت في الجواب وجوه احدها : ان يقال : ان مذكره اول الفصل مجرد ان  
ساير العلوم لا يبحث عن هذه الابحاث لانه لا يصح عن ان يبحث عنها بناء على  
ما ذكرنا من الوجه سابقاً وما ذكره هاهنا دليل على انه لا يصح عن ان يبحث عنها  
في ساير العلوم .

وثانيها : انه دليل آخر على انه لا يصح ان يكون هذه الأبحاث من العلوم  
المذكورة اذ بناء الاول على ان البحث عن وجود الموضوع و مقوماته لا يصح  
ان يكون في العلم .

وبناء هذا الدليل على ان البحث في هذه الابحاث ليس عن المحسوسات  
و ما يتعلق بها و لا بد ان يكون في العلوم المذكورة البحث عنها فلا يصح ان  
يكون تلك الابحاث من هذه العلوم .

و ثالثها : ان غاية ما ثبت من الدليل السابق ان البحث عن وجود الجسم و

(١) الاهيات كتاب شفا ط ك صفحة ٨ ط جمهورى متحد عربى ص ٢٨ .

(٢) الهيات شفا ط ك ص ٩ .

مقوماته لایجوز ان یکون فی خصوص الطبیعی و کذا البحث عن وجود المقدار و مقوماته فی خصوص التعليمی و علی هذا القیاس و هذا غیر مجد فی المرام اذ لعلّه یکون البحث الأول فی التعليمی و الثانی فی الطبیعی فاراد الشیخ ان یبطل وقوع کل من تلك الأبحاث فی کل من تلك العلوم و لایخفی انه علی الوجهین الاخرین لا بد فی تنمیه الکلام من انضمام القول بان الشیخ لم ینف کون تلك الأبحاث من الخلقی و المنطق بناء علی ظهور بطلانه و تبعده عن العقل (١) .

(١٢)

قوله : (٢) « اما الجوهر فینّ انّ وجوده . . . »

كان الظاهر ان يذكر الجسم أيضاً ویبّین ان البحث عن وجوده وجوهرته لیس بحثاً یتعلّق بالمحسوسات بل المقصود الأصلی بیان ذلك لایان حال الجوهر لانه قد وقع استطراداً فی الکلام كما يظهر بعد التأمل فی سیاقه علی ما اشرنا الیه سابقاً فلعلّ الشیخ لایبالی بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود اذ بعد بیان الحال فی الجوهر یعلم منه حال الجسم أيضاً بالمقایسة أيضاً لكن انت خیر بأنّه

(١) قال صدر المتألهین « اعلی الله قدره » فی توضیح هذا الموضع من کلام الشفا: و لیس یجوز ان یکون ... : « ای ان لیس یجوز ان یکون البحث عن هذه الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلاً فی العلوم الطبیعیة الباحثة عن المحسوسات التي لا یمکن تجردها عن المادّة المحسوسة لا خارجاً ولا ذهنياً ولا داخلاً فی العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الی المادّة المحسوسة ... و انما لم يذكر الخلق فی نفی کون العلم بها منه منه لأن ذلك الإحتمال بعید عن العقل و اما المنطق فیجی ذکره فی نفی ذلك عنه . »

تعليقات صدر الحکما بر شفا قسمت الهیات ص ٩

لا یناسب طریق التعلیم و الإرشاد و ینافی الأشفاق بالمتعلّمین و الحذب علیهم  
لأنّ مثل هذه الماسحات كثيراً ما یثبّثون أذهان المبتدئین و یلبس الامر  
علیهم و التّالیق بالمعلم المرشد الاحتراز عنه جدّاً (۱)

(۱۲)

قوله : (۲) «و ینعی به البعد المقوم للجسم الطبیعی ...» ایّ الصّورة  
الجسمیّة .

(۱۳)

قوله : (۳) «یقال علی الخطّ و السطح و الجسم المحدود ...»  
کانه اراد بالمحدود ما یقبل التقدير سواء کان تقدیراً محدوداً او غیر محدود  
علی ما یظهر من کلامه فی المنطق .  
و قد عرفت الفرق بینهما فی الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثانی  
من المنطق .

اذ البحث کان عن موضوعات سایر اقسام الحکمة لکنّه تعرض له استطراداً .

---

(۱) وقد قرر صدر الحکماء کلام الشیخ فی هذا الموضع من الشفاء و قال : «خلاصة  
تقرير هذا المنهج علی النظم الطبیعی هو ان البحث عن هذه المذکورات من حیث وجودها  
وما هیتهّا عن الامور التي لا تفتقر فی وجودها و تعقلها الی مادّة جسمانیّة و کل بحث  
عن مثل هذه الامور یكون بحثاً الهیّاً و یكون موضوعه مبیناً لموضوعات العلوم الطبیعیّة  
و الریاضیة و المنطقیة ینتج ان تلك الأبحاث من الإلهی و موضوعها خارج عن موضوعات  
سایر العلوم . اما الکبری فقد مرّ بیانها بابطال نقیضها اما الصغری فهو قوله : و اما الجوهر  
..... » تعلیقات صدر الحکماء ط طهران ص ۹ .

(۲) الهیات شفا ط تهران ص ۹ .

(۳) شفا الهیات ص ۱۰

(۱۵)

قوله : (۱) «و لكنّ المقدار بالمعنى الأول . . .»

الظاهر ان البحث هاهنا عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصوداً بالذات

قوله : (۲) «فأمّا النظر فى انّ وجوده اى أنحاء الوجود . . .»

يظهر من هذا الكلام من الشيخ ان فى البحث عن المحسوسات لا يكتفى

كون الموضوع من المحسوسات بل لابد ان يكون المحمول أيضاً منها ولا يخلو

عن اشكال و الحق ان يقال : مراده انه تعبير فى البحث عما يتعلق بالمادة أن

يكون العوارض التى يُثبت له عروضها من حيث تعلق المادة و عروض الوجود

و نحوه للامور المتعلقة بالمادة ليس من حيث تعلقها بالمادة .

قوله : (۳) «فليس هو أيضاً بحثاً عن معنى يتعلق بالمادة . . .»

اى كما انّ البحث عن المقدار بالمعنى الأول ليس بحثاً عن معنى يتعلق

كذلك البحث عن المقدار بالمعنى الثانى من جهة الوجود وان وجوده اى أنحاء

الوجود و أقسامه ليس بحثاً عن معنى يتعلق بالمادة من حيث تعلقه بالمادة كما

بيّنّا و ان كان البحث عنه من جهة عوارضه الاخرى بحثاً عما يتعلق بالمادة و

كان علماً تعليمياً .

قوله : «فأمّا موضوع المنطق من جهة ذاته . . . (۴)» .

(۱) شفا الهيات ص ۱۰

(۲) امور عامه شفا ط تهران ص ۱۰

(۳) امور عامه شفا ط تهران ص ۱۱ .

(۴) شفا جلد اول ط طهران صفحه ۱۳ .



قديين ان موضوع الطبيعي و التعليمي ليس البحث عنها من جهة الوجود بحثاً عن المحسوسات وما يتعلق بها اي يستفيد الوجود منها بان ذكر ان موضوع بعض التعليمات كالمعد لا يتعلق ذاته بالمادة و موضوع بعضها كالمقدار و ان تعلق ذاته بها لكن جهة البحث عنه ليس من حيثية التعلق بالمادة و قد استنبط مما ذكره في حال الجوهر و في حال موضوعات التعليمي حال الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الطبيعي .

اذظهر منه ان البحث عن جوهرية و وجوده ليس بحثاً عما يتعلق بالمادة من حيث انه يتعلق بها و ان كان ذاته متعلقاً بها .

و قد بقي مما ادّعاء سابقاً في أول الفصل موضوع الخلق و المنطق أيضاً بآگه من حيث الذات خارج عن المحسوسات و لا حاجة فيه الى ان يقال : ان جهة البحث عن وجوده ليس من حيثية التعلق بالمادة ولم يتعرض لموضوع الخلق و حاله اعتماداً على ظهوره بالمقايضة و هاهنا قدمت المقدمة التي ادعاها من ان البحث عن أحوال موضوعات ساير أقسام الحكمة .

قوله : «و نعود الى ما كنّا فيه . . .» (۱) .

اقول : قيل : «لما ذكر أنّ معنى الوجود و الشيئية العامين هما أعرف الأشياء تصوّراً و وجوداً و اشار الى ان لامفهوم بعدهما اعرف و لا اقدم من الضروري و اللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوباً و اذا نسب الى العدم كان امتناعاً و اذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان

الامكان العام او الخاص - فعاد الى خواص - كل منها بحسب المعنى و المفهوم لان الخواص و الاعراض الذاتية للاقسام الاولیة للموضوع هی كالمبادئ للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغى تقديمها (١) . . . »  
و لا يبعد ايضا ان يكون مراد الشيخ من العود الى ما كان فيه العود الى ماذكر فى عنوان هذا الفصل لان ماذكره بعد هذا القول الى ان شرع فى البرهان على المطالب كله عود لما ذكره فى العنوان و تفصيل و توضيح له .

( ١٦ )

قوله : (٢) «وَيَكُونُ مِنْهَا مَا إِذَا عَتَبَرُ بِذَاتِهِ وَجِبَ وَجُودُهُ سِوَاءَ كَانَتْ ذَاتُهُ مُقْتَضِيَةً لِلْوُجُودِ عَلَى مَا هُوَ رَأَى الْمُتَكَلِّمِينَ أَوَّلًا ، بَلْ يَكُونُ عَيْنَهُ عَلَى مَا هُوَ رَأَى الْحُكَمَاءَ .

قوله : «وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته (٣) . . . » اقول : لم يورد الشيخ فى هذا الفصل و لا فيما بعده دليلا على هذا المطلب و ان فى اصل معناه و المراد منه أيضا اشتباها ، فلا بأس ان تتكلم فى الأمرين جميعا و نحقّق ما هو الحق فيهما .

فاعلم ان المتأخّرين على ماذكر غياث الحكماء قرّروا : ان مراد المتقدمين من هذا القول ان ذاته تعالى كافية فى حصول جميع ماله من الصفات وجوديّة او عدميّة و ذكروا انهم برهنوا عليه بانه لولا ذلك لتوقف حال من احواله على

(١) حواشى ملاصدرا بر شفا ص ٣٠ ط تهران .

(٢) الهيئات شفا ط تهران ، ص ٣٥ .

(٣) الهيئات شفا ط تهران ، ص ٣٥ .

غيره وذاته المعينة متوقفة على تلك الحالة فتكون متوقفة على الغير اذا المتوقف على المتوقف ، متوقف فيكون ممكناً .

و كلام الشيخ في النجاة و رسالة المبدء و المعاد أيضاً ظاهر فيما قرره و ذكره المتأخرون حيث قال فيهما بهذه العبارة :

«واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته و ألا ؛ فان كان من جهة واجب الوجود و من جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة يكون له و لا يكون له و لا يخلو عن ذلك و كثر واحد منهما لعله يتعلق الأمر بها فكانت ذاته متعلق الوجود بعلّة أمرين لا يخلو منها فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين الوجوديتين اوعدمي و وجودي .

فواجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجود منتظر بل كثر ما هو ممكن له (١) واجب له فلا له ارادة منتظرة و لا طبيعة منتظرة و لا صفة من الصفات منتظرة» انتهى .

ثم اورد المتأخرون عليهم بانه ان عينتم بالذات المعينة معروض تلك الحالة فتوقفه عليها ممنوع و ان عينتم المجموع فاستحالة التوقف ممنوعة و أيضاً : الحالات و الصفات أربعة أقسام .

الأول : حقيقية و الثاني حقيقية ذات اضافة و الثالث : اضافة والرابع : سلبية (٢) .

(١) اي ممكن له بالإمكان العام لا الخاص كما لا يخفى .

(٢) ولا يخفى ان صفاته الوجودية بالآخرة يرجع الى وجوب وجوده و وجوب صفاته الكمالية والأوصاف السلبية ترجع الى سلب واحد وهو سلب الإمكان لأن النقايس من لوازم تنزلات الوجود وعروض الإمكان والجهات العدمية باعتبار انحطاط الوجود عن مرتبة الوجود الحقيقي .

والقسمان الأولان لوسلّم امتناعهما على الواجب لما قرّرتم من انه لا تصل  
صفة زائدة فالثالث والرابع لازمان دائمان لا يمكن انكارهما فانه خالق للحوادث  
رازق للحيوانات و هو غير كل حادث كما انه غير كل قديم ممكن على قولكم  
لاعلى قول اهل الحق .

فانهم لا يقولون بقديم ممكن و كان مرادهم بايرادهم الاخير ان القسمين  
الاخيرين من الصفات لاشك في اتّصاف البارئ تعالى بهما على مذكروه من  
الامثلة مع توقفهما على الغير ضرورة ان رازقيّة زيد موقوفة على وجود زيد  
فلم يصحّ ان جميع صفاته تعالى وجوديّة كانت او عدميّة ذاته تعالى كافيه فيها  
و هو كما ذكره و ان كان في بعض امثلتهم مناقشة .

و لا يخفى ان ماوردوه من الايرادين وارد على ما نقلوه من القدماء و هو  
الظاهر من كلام الشيخ في النجاة و المبدء و المعاد كما نقلنا و ما اورد غياث  
الحكماء عليهم (۱) بقوله : «اقول ايرادهم على ما حرّروه و قرّروه غير وارد  
اذلا غير ، غير مستند الى الواجب الواحد تعالى .

و التردد مع انه غير سديد اختيار كل من شقيّه غير بعيد هذا اذا كان  
الموقوف عليه وجوديّاً و لم يكن من سلسلة الحوادث و اما اذا لم يكن او كان  
فوجه لزوم الامكان على ما سيفصله في الفصول الآتية و في كلام الرئيس على  
مانقله اشارة ما الى هذا .

و هاء لاء اغفلوا او تغافلوا عنه» انتهى .

(۱) حواشي غياث الحكماء بر تجريد و شروح آن .

لا يظهر معناه ووجه مقابله لما ذكره فضلا عن صحته و في الفصول الآتية التي اشار اليها لم نجد امرا يظهر منه الوجه الذي ذكره و مراده من كلام الرئيس الكلام الذي نقلنا من الرسالتين و لا يخفى ان اول كلامه من انه لا غير مستند اليه يمكن توجيهه بان مراده ان مقصود القدماء ، انه ليس شيء من صفاته بحيث لا ينتهي استناده الى ذاته تعالى و مذكره المتأخرون من ان بعض صفاته الاضافية و السلبية متوقف على الغير لا يقدح في مقصودهم اذ لا غير ، غير مستند اليه فيكون بالآخرة استناد الصفات الى الذات لكن فيه امران

احدهما : انه على هذا بصير هذه المسألة لغوا اذ لا شك بعد اثبات التوحيد ان كل ماعداه من الموجودات مستند اليه اما بواسطة او بلا واسطة و لا اختصاص له بصفاته تعالى فتخصيص الصفات بهذا البحث مما لا طائل تحته .

وثانيهما: انه على هذا لا مدخل لما ذكره من الدليل في هذا المطلب ولا تعلق له به اصلا بل ليس الدليل عليه الاستناد جميع ما سواه من الموجودات اليه بناء على برهان التوحيد هذا

ثم لا يذهب عليك انه يظهر مما نقلنا من كلام الشيخ ان مرادهم من الصفات الوجودية لا ما يشملها و العدميات ايضا حيث قال بل مع العلتين الوجوديتين او عدمي و وجودي و على هذا لا يرد الاخير عليهم لكن الايراد الاول وارد متجه .

و لوقيل : ان مرادهم ان الصفات الوجودية عين ذاته تعالى بناء على ما اثبتوه من امتناع قيام الصفات الزائدة بذاته تعالى و اذا كانت هذه الصفات عين

ذاته فلايجوز استنادها الى الغير و الا لزم احتياج ذاته تعالى اليه و حيث كان كلامهم مختصاً بهذه الصفات اندفع عنهم الايرادان جميعاً فلم يكن بعيداً و كان يقرب كلامهم الى الصواب في الجملة . لكن فيه بعد ان ما اثبتوه من غنيّة الصفات الحقيقية لا يرجع مآله الا الى ان ذاته تعالى بحيث يصدر عنها بذاته ما يصدر عنا باعتبار الصفة الزائدة التي هي القدرة مثلاً .

و انت خير بانه يجوز حينئذ ان يقال لعل ذاته تعالى بسبب غيره يصير بحيشية من هذه الحشيات و لا يلزم منه احتياج ذاته تعالى بذاته الى ذلك الغير حتى يكون محالاً بل في صيرورته بهذه الحشية و استحالتة ممنوعة اذ الصيرورة المذكورة في الحقيقة صفة اضافية اعتبارية و قد مرّ جوار توقف مثل تلك الصفات الى غيره تعالى هذا .

ثم ان المتأخرين راموا من هذا الكلام امراً آخر و هو : انه تعالى جميع صفاته حاصلة في الأزل له تعالى و لايجوز ان يصير محلاً لصفة حادثه . و الظاهر ان مرادهم الصفات الحقيقية فقط اذ حدوث بعض الصفات الاضافية والسلبية مما لا شك فيه و هم ايضاً معترفون به كما ظهر ممّا نقلنا آنفاً (۱) . وقد استدلتوا على هذا المرام بان محلّ الحوادث حادث فلا يمكن اتصاف ذاته القديمة بها .

---

(۱) صفات اضافيه كه مشروط به وجودی غير وجود حق است ، صفات قائم بحق نیستند باين معنى كه ذات منشأ ظهور و انبعاث اين صفت گردد چون اگر قائل بحدوث صفت در ذات شويم بايد جهت قوه و استعداد در ذات وجود داشته باشد . بل كه فيض شامل حقايق وجودی باعتبار استناد بذات ثابت و مفاض متغير و متبدل است . شد مبدل ، آب اين جو ، چنڊبار عكس ماء و عكس اختر برقرار

و يَتَنَوَّحِدُوٓنَ مَحَلَّ الْحَوَادِثِ بِأَنَّ الَّذِي يَحْدُثُ فِيهِ حَادِثٌ لَا يَخْلُو عَنْهُ  
و عَنْ ضَدِّهِ وَ ذَلِكَ الضَّدُّ يَزُولُ بِوُرُودِ الْحَادِثِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الضَّدُّ  
قَدِيمًا إِذَا مَاتَتْ قَدَمُهُ امْتَنَعَ عَدَمُهُ وَ نَقَلَ الْكَلَامَ إِلَيْهِ وَ هَكَذَا حَتَّى يَلْزِمَ التَّسْلُسُ  
الْمَحَالَّ .

و فِي هَذَا الِاسْتِدْلَالِ نَظَرٌ مِنْ وَجْهِ

أَحَدُهَا : مَنَعَ عَدَمُ امْكَانِ الْخَلْوِ عَنِ الْحَادِثِ وَ ضَدِّهِ .

وَ ثَانِيهَا : مَنَعَ عَدَمُ امْكَانِ زَوَالِ الْقَدِيمِ .

وَ ثَالِثُهَا : مَنَعَ اسْتِحَالَةُ هَذَا التَّسْلُسِ عَلَى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ لِأَنَّ أَحَادِهَا مُتَعَاقِبَةٌ .

وَ رَابِعُهَا : أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ اتِّصَافَهُ تَعَالَى بِالصِّفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ بَائٍ وَجْهٌ  
كَانَ فَعَلِيَّ تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ أَنَّ الْحَادِثَ الْوُجُودِيَّ لَا يَخْلُو الْمَحَلَّ عَنْهُ وَ عَنْ ضَدِّهِ ؛ أَمَّا  
يَكُونُ ذَلِكَ التَّسْلِيمُ فِيمَا يَكُونُ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ لَكِنْ صِيرُورَةٌ الْوَاجِبِ قَادِرًا مِثْلًا  
لَيْسَ بِحَدُوثِ صِفَةِ الْقُدْرَةِ فِيهِ بَلْ بِصِيرُورَةِ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ بَحِثْ يَصْدُرُ مِنْهَا مَا يَصْدُرُ  
مِنَّا بِاعْتِبَارِ الْقُدْرَةِ الزَّائِدَةِ عَلَيْنَا وَ حِينَئِذٍ لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ لَا يَخْلُو الْمَحَلَّ عَنْهُ وَ عَنْ  
ضَدِّهِ وَ عَلَى تَقْدِيرِهِ أَيْضًا الْإِتِّصَافُ بِالضَّدِّ أَيْضًا يَكُونُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَمَا  
يَلْزِمُ ؛ التَّسْلُسُ فِي الْأُمُورِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ بِطَرِيقِ التَّعَاقُبِ . وَ الْمُتَكَلِّمُونَ أَيْضًا  
لَا يَقُولُونَ اسْتِحَالَتَهُ .

وَ قَدْ أَجَابُوا عَنْ مَنَعَ عَدَمِ امْكَانِ الْخَلْوِ عَنِ الْحَادِثِ وَ ضَدِّهِ بِأَنَّ الْحَادِثَ

الْوَارِدَ عَلَى مَوْضُوعٍ وَمُورِدٍ ، يَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمُورِدُ قَابِلًا لَهُ وَ لَا لَمْ يَحْدُثْ  
فِيهِ وَ الْقَابِلِيَّةُ وَجُودِيَّةٌ لَا يَجَامَعُ الْمَقْبُولُ فِيهِ ضَدُّهُ وَ هُوَ كَمَا تَرَى .

و الظاهر ان يقال : ان المراد من كون واجب الوجود بذاته واجباً من جميع جهاته ؛ ان جميع الكمالات التي يكون (۱) للموجود المطلق حاصل له تعالى ضرورة ولايجوز ان يكون كمال يمكن حصوله له ولا يكون ثابتاً له ازلاً و ابدأ بالضرورة والبرهان عليه ان من الاوليات ان العلة الموجدة لشيء اشرف منه قطعاً و ان فعل الشيء لا يمكن ان يكون كمالاً له فحينئذ نقول ان الكمال الذي ليس له تعالى و يمكن ان يوجد له فهل ايجاده يكون منه تعالى او من غيره و هما محالان .

اما الاول ؛ فلانه يلزم ان يكون فعل الشيء كمالاً له .

و اما الثاني ؛ فلانه يلزم ان يكون فعل الفعل كمالاً له و هو افحش .

فان قلت : هذا انما يشتم اذا اكتفيت في المرام بان كل كمال يمكن ان يوجد له تعالى فهو ثابت له دائماً ضرورة اما اذا ادعى ان كل كمال يمكن ان يكون للموجود المطلق على ما ذكرت آنفاً ثابت له تعالى دائماً فلا ؛ اذيجوز ان يكون لبعض الممكنات كمال لا يحصل له تعالى «معاذ الله عنه» و هذا البرهان

(۱) اي كلما هو كمال للموجود بما هو موجود و يمكن ان يكون حاصلًا للموجود المطلق من دون تخصصه بقيد من القيود حاصل له في مقام ذاته لأن الحق الأول هو الموجود المطلق اي صرف الوجود و حقيقة النور و مرادنا بالحق المطلق اي الوجود المطلق حقيقة الحق و ليس وراء الوجود المطلق اي صرف الوجود العاري عن القيود حتى قيد الاطلاق شيء و كمال ؛ الا و هو الحاصل للمطلق قبل ظهوره و وجوده و حصوله في المقيد و ليس قبل مدينة الوجود المطلق قرية لان صرف الوجود لاثنائي له في الوجود و لما كانت الكمالات الوجودية عين الوجود و صرف النور فكل كمال وجد في غيره تعالى مع انه لاغير له فهو رقيقته و ظهوره و تجليه .



الذی ذکرته لایجری فیہ (۱) .

قلت : لیس كذلك بل البرهان جار فیہ ایضاً ، اذلوکان للممکن کمال فلا

یخلوا امّا ان یکون موجد ذلك الکمال هو الله تعالی او غیره ؟

(۱) این محقق عالقدر بهتر بود در تقریر و تحقیق این مسأله مهم : واجب الوجود بالذات باید واجب از کافه جهات و حیثیات باشد از قواعدی که معاصر او صدرالحکماء «رض» و تقریر کافی و بی نظیری که این محقق بزرگ در این قبیل از عوصات و تحقیق رشیق در همین مسأله عالی استمداد می نمود . و حول خیال باقی های متکلمان نمی گردید ما بطور مختصر این مهم را تحقیق می نمائیم . فنقول : حقیقت حق وجود صرف غیر محدود مبرا از جمیع قیود و حدود است و چون کمالات وجودی از صرف وجود و محض نور است در مقام وجود حق عین ذات حق و مأخوذ در موطن ذات وجود مطلق است و چون صرف وجود و بحت نور و ظهور قابل تکرر و تثنی نمی باشد و کمالات وجودی نیز باعتبار عینیت در حضرت ذات وجود نظیر وجود قابل تعدد نیست پس هر کمالی ظهور و فرع و فیء و رقیقت اصل وجود است و چون وجود واجبی حد و قید ندارد هر کمالی همین حکم را دارد چون هیچ کمال و فعلیتی خارج از حیطه اصل وجود نمی باشد و عین وجود است همانطوری که علم حق واجبت صفات وجودیه و کمالیه نیز واجب بالذاتند تغایر مفهومی منافات با وحدت و اتحاد خارجی ندارد بنابراین هر کمالی که مترشح از حقست در موطن ذات حق بوجهی عاری از حد عین ذاتست لذا کمالات وجودی نظیر وجود باعتبار تنزل از حق عین ربط و صرف تعلق بحق است و ظهور آن در ممکن حاکی از ثبوت و تحقق و عینیت آن نسبت بحق اول است لذا کمالات وجودی بالذات و بنحو وجوب متعلق و منسوب بحق و بنحو امکان و تنزل عین ممکن است پس اگر کمالی از کمالات بنحو صرافت و غیر متناهی در حق موجود نباشد و یا کمال مرتبه ای از مراتب وجود از آن جهت که کمال است نه بلحاظ تنزل و محدودیت از حق سلب شود لازم آید ترکیب ذات وجود مطلق از جهت وجدان و فقدان در حالتی که وراء وجود مطلق کمال و وجودی لحاظ نمی شود .

در جای خود مقرر است که اشر<sup>۱</sup> تراکیب - ترکیب شیء ، از وجود و عدم است که از آن

به ترکیب از «وجدان» و «فقدان» تعبیر نموده اند .

وعلى الثانى أيضاً ينتهى اليه قطعاً فيكون فعله او فعل فعله فيكون لامحالة ذاته تعالى اشرف منه فكيف يمكن ان يكون كمالاً له .

و أيضاً : الممكن الذى له ذلك الكمال يكون معلوله تعالى و فعله و اذا كان ذلك الكمال حاصلًا له و لم يكن حاصلًا له تعالى مع كونه كمالاً له أيضاً يلزم ان يكون ذلك الممكن اشرف منه تعالى من هذه الجهة «معاذ الله عنه» و هو محال لان العلة اشرف من المعلول من جميع الجهات قطعاً .

فان قلت : على ما ذكرته يلزم ان لا يكون العلم و القدرة و نحوهما كمالاً له لانه معلوله و فعله فيلزم ان يجوز ان لا يتصف ذاته تعالى بهذه الصفات تعالى عنه .

قلت : لاشك ان الموجود المطلق ، الجهل و المعجز نقص له و كونه عالماً و قادراً كمال له فلا بد ان يكون البارى تعالى عالماً قادراً . لكن لما بينا ان الفعل لا يمكن ان يكون كمالاً للفاعل لزم منه ان لا يكون علمه و قدرته فعله او فعل فعله بل لابد ان يكون ذاته بذاته عالماً قادراً الى غير ذلك من الكمالات .

فما ذكرنا ظهر انه يجب اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية ومع ذلك يجب أيضاً ان لا يكون تلك الصفات زائدة على ذاته تعالى .

فان قلت : قدبقى احتمال آخر و هو ان يكون كمال للموجود المطلق و لم يمكن اتصاف موجود من الموجودات واجباً كان او ممكناً به .  
والبرهان المذكور ظاهر انه لا يجرى فيه فحينئذ لا يتم ان الواجب يجب

اتصافه بجميع الكمالات !

قلت : مثل هذا الكمال الذي ذكرته فأولاً ، لأنسلم انه كمال للموجود اذ ظاهر انه الذي يمتنع اتصاف جميع الموجودات به لا يكون كمالاً للموجود .

و ثانياً ، نمنع كون فقد مثل هذه الصفة نقصاً و انه يجب نفى مثل هذا الاحتمال فتدبر .

قوله : (١) «فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود و يتلازمان . . .»

اي يكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته و لم يكن احدهما علّة للآخر لكن يكون ذات كل منهما بحيث لا يصح بالنظر الى ذاته ان يتحقق بدون الآخر و يمكن ان لا يوجد في التكافؤ عدم عليّة احدهما للآخر بل يكتفى بالتلازم فقط .

قوله : (٢) «غير مضاف . . .» هذا بناء على عدم التكافؤ و المراد منه اما انه غير مضاف بالنظر الى الذات لا الاضافة الطارئة على الذات ايضاً .  
أو أنه ليس من قبيل التضاف الحقيقي المشهورة كالبقوة و البسوة و نحوهما لان المتضايين الحقيقيين متكافيان .

و اذا بطل كونه مكافئاً فلم يكن مضافاً و الأول يصح على اي معنى كان

(١) الهيات شفا ص ٣٦ .

(٢) الهيات شفا ص ٣٦ .

من المعینین اللذین ذکرتهما للتکافوء .

و الثانی علی الأول .

ولا یخفی انّ الشیخ و ان ابطال التکافؤ بین الواجبین لکن بطلانه  
بالمعنی الأول بین الواجب والمتمکن ضروری فیصحّ تفریع عدم کونه  
مضافاً حقیقیّاً هذا .

ثمّ علی الوجهین لایرد ما نقل عن الخیّام (۱) من : انه لو ارید من المضاف؛  
المضاف الحقیقی فلیس یوجد ، الا فی الاضافة الحقیقیّة لافی شیء غیرها سواء  
قلنا بوجودها فی الخارج اولا ؟ و ان ارید به المضاف المشهوری فانه یوجد  
فی الواجب أيضاً .

امّا علی الأول فظاهر .

و امّا علی الثانی فلان المراد بالمضاف الحقیقی ما یمکن تصوّره مع  
تصوّر امر آخر و لاضرورة فی ان مثل هذا الامر یمکن من مقولة الاعراض  
حتی لانحتاج الی نفیه عن الباری تعالی .

و لاحاجة فی دفعه الی ما تکلفه بعض سادة العلماء (۲) بقوله اذ تحصّلت  
[فی] منحصراً ان المجمعول أولاً وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوهر ماهیته  
و من المستبین ؛ انّه مرتبة ذات العلة متقدمة فی لحاظ العقل علی مرتبة ذات  
المعلول تقدماً بالذات ...»

(۱) گویا این مضمون از «رساله وجود» خیام نقل شده است حکیم عمر خیام یکی از

محققان بزرگ ایران در علوم حکمیّه است .

(۲) میرداماد صاحب قبسات ص ۴۲ ط طهران .

### المقالة الثالثة [ من كتاب الشفاء ]

قيل : «العرض من هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية و اثبات وجودها و اثبات عرضيتها و تحقيق ماهية اقسامها الأولية ، و احوالها و أعراضها الذاتية ؛ اذالكل من عوارض الموجود بما هو موجود . فحرى بها أن يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات الرجوعية» انتهى .

#### فصل

في الاشارة الى ماينبغي ان يبحث عنه

من حال المقولات التسع في عرضيتها

قيل : «المقصود من هذا الفصل هو اثبات أنها أعراض ليست بجواهر كما

ظنّه بعض الناس في المقولتين منها اعنى : «الكم» و «الكيف» . (١)

و اعلم ان العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف

الجوهر .

فانها عبارة عن نفس الماهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتي لما

تحتّه ، و الذاتي لا يعمل .

فكون الشيء جوهر لا يحتاج الى الاثبات ، انما يحتاج الى الحد

بخلاف كون الشيء عرضاً لأن معنى العرض عرضي لما تحتّه بمعنى عارض

(١) و القائل صدر اعظم الحكماء في حواشيه على هذا الموضوع من كتاب الشفاء

والشيخ «اطاب الله رسمه» يبين عند المقولات وهي عند الشيخ و اتباعه بل عند المحققين من الحكماء عشرة : الجوهر و التسع الباقية العرضية و هي : الكم و الكيف و الإضافة و الأين و الوضع و متى و الملك و أن يفعل و أن يفعل و فيها مباحث أربعة .

الماهیة لا عارض الوجود .

و كثير من لا يفرق بين هذين المعنيين ، فيزعم ان مثل الوجود و الوحدة و معنى العرض عوارض خارجيَّة كاقسام الأعراض مثل السَّواد و الحركة و اللون و غيرها .

و ليس الأمر كذلك بل العرضيَّة قسم من الوجود و الوجود عين الماهيَّة خارجاً و غيره تصوراً بحسب الملاحظة الذهنيَّة و الاعتبار العقلي .

ثمَّ لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للعارض متغنياً عن اثبات عرضيَّتها ، و لم يكونا مُطلبين متغايرين .

و ذلك لأن العرضيَّة و ان كانت وجوداً ، الا أنه نحو خاص من الوجود و طبيعة الوجود أعم من الوجود الخاص ، و اثبات الأعم لا يغني عن اثبات الأخص ولا يوجب ، فبعد اثبات كون الشيء داخلًا في مطلق الوجود يفترق الى استيناف بحث عن اثبات وجود الخاص ثمَّ اثبات عوارضه و أحواله الذاتية و اقسامه كما فعله الشيخ متابعاً للحكماء انتهى .

و فيه امور احدها : جعل العرضيَّة عبارة عن الوجود و هو محتل نظر اذاً الظاهر ان وجود العرض معنى آخر و عرضيَّته معنى آخر اذاً العرضيَّة هي الحلول في الموضوع و هو ان كان وجوداً فهو وجود رابطي و الوجود الترابطي و الوجود في نفسه امّا نوعان متباينان أو الوجود مشترك لفظي بينهما (١) .

(١) ظاهر كلمات اعلام آنتسكه مفهوم وجود بين وجود في نفسه و وجود (رابط) مشترك لفظي است نه آنكه مفهوم وجود بين وجود جوهر و عرض مشترك لفظي است بل كه بحسب واقع وجود عرض از شئون و ظهورات جوهر است و منبث از حاق جوهر و كمال

و ما اشتهر بينهم من ان : وجود العرض في نفسه وجوده في موضوعه مما لا نفهمه فمسي ان يكون غير ما نفهمه (۱) .

و ثانيها : القول بان الجوهر هو نفس الماهية المشتركة . وفيه ان الجوهر لا يفهم منه الا الموجود لا في موضوع و هو ايضا مثل العرض في كونه عرضية (۲) .

و على زعم هذا القائل ينبغي ان يكون ايضا نوعا خاصا من الوجود و بالجملة جعل الجوهر الماهية المشتركة و العرض امرا عرضيا مما لا شاهد له و لا دليل عليه و ليت شمرى من اين فهموا ان في انواع الجواهر امرا مشتركا

←

ثاني جوهر محسوب ميشود نه آنكه باصل خود مباین باشد مگر بنا بر قول به تباین در وجود و قول به اشتراك لفظی وجود بین اشیاء یا بین واجب و ممکنات یا بین جوهر و عرض نه بین جواهر و نه بین اعراض كلا .

(۱) فهم این معنا که ظاهراً چندان مشکل نمی باشد برای آنکه کلیه اعراض ذاتی از تجلی و ظهور جوهر حاصل آیند بل که نفس تجلی و ظهور جوهرند و معنای قیام بغیر آنها قیام وجودی آنستکه وجود متقوم بغیر مقام و مرتبه‌یی که مستغنی از غیر باشد ندارد و عرض آنطور نیست که باعتبار وجود خارجی (نه باعتبار مفهوم) حالت و واقییت و مرتبه‌یی را دارا باشد که در آن مرتبه قائم به جوهر نباشد و از آن مستغنی باشد و گر نه لازم آید در مرتبه استغناء جوهر باشد و عرضیت عارض آن شود و حال آنکه اضواء وجودات هر يك دارای مقام و مرتبه خاص خود می باشند اگر چه اصل واحدی ساری در همه حقایق است . خیلی از محقق خوانساری بعبداست که درگیر فهم مطلب باین سادگی باشد .

(۲) بین این دو معنا (معنی جوهر و عرض) فرق دقیقی است که کثیری از فضلا از آن غفلت نموده اند و ان شئت تفصیل الکلام علی وجه لاینافی هذه التعلیقة فاستمع لما يتلى عليك الکلام فنقول :

وفی مقولات العرض لیس امرأ مشترک ۴ (۱) .

و لعلهم فهموه بالمکاشفة و الا ، فظاهر ان طریق البرهان الیه مسدود  
و ثالثها : تعلیل عدم احتیاج الجوهریة الی الاثبات بأن الذاتی لایمئل .  
و لایخفی ما فیہ بل انہ یعئل بأن الذاتی یثبوت .  
و کأنه أراد بأن الذاتی لایمئل انه لایمئل ثبوتاً ، و اثباتاً و هذا المعنی  
مما لایبعد بینهم فهمه من هذا اللفظ . فافهم .

« فصل و اما العلم (۲) فان فیہ شبهة \* »

قوله : و قد علمت کل شیء بالفعل .

(۱) و اعلم ان فهم هذا المطلب لایحتاج الی المکاشفة بل یتحتاج الی البرهان و یتوقف فهمه علی دقة النظر و الإحاطة علی القواعد العقلیة و المسائل المختلفة وجه عدم بودن عرض جنس الاجناس و وقوع جوهر جنس عالی از برای انواع جواهر آنستکه بین اعراض بمناسبت تباین ذاتی انواع عرضی جهت اشتراک ذاتی وجود ندارد مثلاً مقوله کم بالذات تباین با مقوله کیف دارد و وجه عدم وقوع چیزی تحت مقوله‌یی از مقولات آنستکه در اکثر از یک مقوله تحقق پیدا نماید مثل وجود و وحدت و تشخص و کثرت و . . .  
و چون مفهوم عرض که متضمن معنی عروض و کون الشیء حاصللاً للغير باشد در انواع مباین عرضی تحقق می‌یابد و صادق بر انواع عَرَض است لذا خارج از مقولات عَرَض است و نحوی از وجود بشمار میرود اما معنی جوهر جامع انواع جوهری است و جوهر معرّف به : ماهیت مستغنی از محلّ و موضوع بهمان اعتباری که ذکر شد جنس است نه باعتبار أخذ وجود در مفهوم آن . یجب ان یعلم ان السلوب لایتكون أجناساً .  
للموجودات والمعنی الذی یکون هو جهة الاشتراك ای یکون جنساً ( اعم من ان یکون جنساً للجواهر و الاعراض الداخلة فی المقولات ) لابد و ان یکون صفأً ثبوتياً مگر آنکه سلوب و معانی سلبیه عنوان از برای معانی کلی و مفاهیم ثبوتی باشند نظیر معنای جوهر و کیف .

(۲) کتاب شفا الهیات ط گ ۱۳۰۶ هـ ق ص ۴۵۳ .

(\*) این مطالب از حواشی محقق خوانساری بر الهیات کتا بشفا (نسخه خطی



اقول : فيه منع لكن لا ضرير اذ المدعى بديهى .

و ليس فيه اثبات ما يذهب الظاهر ان نذهب بالتون يعنى انما ذكرنا محض  
محجة المحتج الذى يستدل على عدم كون بعض العلوم عرضاً من باب المنع .  
و ليس فيه اثبات ما هو مذهبنا من : ان كل علم عرض (۱) فلا بد من  
اثباته و قد تصدى له بقوله : فيقول (الى آخر) .

و قد قيل : ان فى اكثر النسخ يذهب بالياء المشتاة من تحت .  
وانت خير بان امر النقطة ليس بمضبوط فى امثال هذه الكتب فلا عبرة بها .  
و على هذا ايضا يمكن ان يقرء مجهولاً و يؤل معناه الى ما ذكرنا و اما  
قرائته معلوماً و جعل الضير المستتر فيه راجعاً الى المحتج فليس بمستقيم .  
فان قلت : مازاد الشيخ فى هذا الاثبات على ما ذكره فى النقض ؟ قلت :  
ما ذكره فى النقض ليس الا ان الامر الخارجى لا يمكن ان يحصل بذاته فى العقل

←

كتابخانه آستان قدس رضوى «عليه السلام» نقل شد . شيخ حقيقت علم را در مباحث اعراض  
جزء كيميّات نفسانيّه بيان نموده است ، محشّى به تبع شيخ «اطاب الله ثراه» علم بغير را  
از كيميّات نفسانيه مى داند درحالتى كه شيخ علم حق بحقايق خارجيه را وجود ذهنى و كيف  
نفسانى مى داند و محشّى علم حق را (علم تفصيلى عنايى) عين ذات حق ميداند بنا بر اين  
نمى تواند علم بغير را مطلقا كيف نفسانى بداند .

بنا بر مسلك تحقيق همانطوريكه مبسوطاً در همين كتاب تحقيق شد علم بالذات داخل  
مقوله يى از مقولات نمى باشد . بل كه مثل وجود خارج از مقولات جوهرى و عرضى است  
و علم در نفوس موجود در دار حركات و متحركات نيز حلول در نفس ندارد و بقيام  
صدورى قائم به نفس متصف بعلم است .

(۱) و فيه مالا يخفى على المحقق الماهر فى الحكمة المتعالية فالمرير الى ما حقه  
صدر الحكماء فى كتبه مفصلاً و منها حواشيه على كتاب الشفاء .

بل يحصل ماهیته و معناه .

و بهذا انقض حجتہ .

لكن هذا لا يكفي في كون العلم عرضاً اذ يجوز ان يكون العلم نفس الامر الخارجى لا بان يحصل في العقل بذاته بل بان يكون باعتبار وجوده الخارجى معلوماً اذا لم يكن في مادة .

فتبيّن في هذا الاثبات ان الشيء باعتبار الامر الخارجى لا يجوز ان يكون معلوماً بل لا بد ان يكون معلوماً باعتبار وجوده في الذهن (۱) .

و قد بين سابقاً ان الشيء لا يجوز ان يوجد في الذهن الا بماهيته و معناه لا بذاته و ان الماهية و المعنى اذا كان في الذهن فهو عرض و ان كان ماهية الجوهر و معناه جوهرًا ايضاً من دون لزوم محذور كما حققه .

و بهذا ثبت ان العلم مطلقاً عرض و قد اوضح في هذا الاثبات حال التعليميات ايضاً بانها لا يجوز ان يكون مفارقة كما ذهب اليه بعض .

فيكون العلم بها باعتبار وجودها في الذهن بلا شبهة (۲) .

اذ ليس وجودها في الخارج مجرداً عن المادة حتى يعرض فيها شبهة (۳) .

(۱) لا يخفى عليك ان المراد بالمعلوم هو الوجود المكشوف للعالم وهذا ، لا يستدعى ان يكون المعلوم صورة مرتسمة في العالم و عليهذا العلم لا يدخل تحت مقولة العرض و معلوم ان من افراد العلم علم الشيء بذاته و علم العلة بالمعلول ولو كانت طبيعة العلم عرضاً يلزم ان يكون علم الحق بالاشياء بواسطة صورة ذهنية .

(۲) و فيه ما لا يخفى .

(۳) محقق خوانساری بوجه من الوجوه متعرض اشكالات و دفع آنها در اين مسأله مهمّ نشده است باتقرير مطالب سطحی مطلب را تمام دانسته است .

ولوسلم انها يجوز ان يكون مفارقة فقد علمت ان الوجود الخارجى لا يكتفى فى العلم بل لابد من الوجود ذهنى و قد عرفت الحال فيه .  
 قوله : « و لانها آثار فى النفس . . . » (آخر مبحث علم و وجود ذهنى الهى شفا ص ۴۵۴) .

اقول : تمثيل لقوله : فهى اعراض متقدمة عليه .  
 قوله : و اما التى (۱) فى العدد (الى آخره) . [فى الكيفيات التى فى الكميات\*] .

(۱) شفا ط گ ص ۴۵۴ .  
 (\*) شيخ انواع كيفيات مخصوص بكميات را در مواضع مختلف كتب خود بيان فرموده است .

مقوله كيفيات داراى چهار جنس است :  
 ۱- كيفيات محسوسه ، در كتاب منطق و طبيعيات شفا مفصل از حقيقت و اقسام و احوال و نحوه وجود و عرضيت كيفيات محسوس بحث نموده است .  
 ۲- كيفيات استعدادى نظير قوه و لا قوه .  
 ۳- كيفيات نفسانى مثل علم و قدرت و اراده و شهوت و غضب . در كتاب نفس و كتاب حيوان طبيعيات شفا از نحوه وجود علم و عرض بودن آن و وقوع آن در تحت مقوله كيفيات غير محسوسه بحث شده است و در فصل قبل از اين فصل نيز در نحوه وجود علم و كيفيت وجود ذهنى و تحقق آن در نفس و هيئت بودن آن نسبت به نفس تحقيق نموده است .

۴- كيفيات مختص بكميات مثل زوجيت ، فرديت ، تشارك ، تباین ، صم ، جذريت ، مجذوريت ، تكعيب و . . . و نيز كرويت ، استداره ، مخروطيت ، اسطوانه و ساير اشكال مسطحه و مجسمه بحث از اثبات وجود و بيان بودن آنها تحت مقوله كيف در اين فصل تقرير ميشود و لهذا قال الشيخ «طاب ربه» : و قدبقى جنس واحد من الكيفيات التى يحتاج الى اثبات وجوده و الى التنبه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التى فى الكميات .

اقول: لایخفی ان هذه هی الأمور الواقعة فی نفس الأمر ولیست بالاختراعات  
الصرفة فمراد الشیخ بوجودها ان كان مجرد ذلك فهو صحیح .  
لكن علی هذا لا یلزم كونها اعراضاً اذ العرض هو الممكن الموجود فی الخارج .  
و كان الشیخ لم یقل بهذا الاصطلاح و انما هو من المتأخرین بل یجعل  
الأمر الاعتباریة أيضاً من الأعراض كما یظهر من تتبع كلماته (١) .  
و ان كان مراده الوجود الخارجی فاثباته مشکل .

فان قلت : اذا كان المراد بوجود هذه الأمور وجودها فی نفس الأمر فهل  
یحتاج الی اثبات وجود الدائرة والأشكال الهندسیة المبتنیة علیها ام وجودها  
بهذا المعنی یدیهي علی نحو وجود الفردیة و الزوجیة و نحوهما من کیفیات  
المختصة بالکم المنفصل و انما السحتاج الی الاثبات وجودها الخارجی ؟  
قلت : وجودها بهذا المعنی أيضاً محتاج الی الاثبات ولیس من باب وجود  
الزوجیة و الفردیة .

اذلعل انتزاع الوهم الاستدارة من السطح یكون من باب الاختراع  
لان یكون فی الواقع كذلك بل یكون فیهِ مضرساً .

قوله : « فیکون ما لا موضوع (٢) له . . . » مبحث علم - وجود ذهنی ش

ص ٤٥٤ - .

(١) شیخ بعد از آنکه مقولات را منحصر در ده قسم، قسم واحد جوهر و اقسام نه گانه  
اعراض می باشند و مفصل در مقام تحدید مقولات متباین عرضی برآمد مطلق معانی اضافی  
و نسبی و اعتباری را نمی تواند جزء مقولات عرضی بحساب بیاورد و این جهت را کاملاً  
مراعات نموده است از خواص کار شیخ رئیس عدم خلط بین جهات و اعتبارات است .  
(٢) این حاشیه باید قبل از حاشیه : « و اما التي فی المدد » واقع شده باشد .

اقول : اى حتى يكون مالا موضوع له و المعنى ان امثال التعليميات و صورها لا يجوز ان يكون قائمة بنفسها لافى مادة بدنيّة او نفسانيّة اذ يلزم حينئذ ان يتكثر افراد نوع بدون الموضوع و المادة .

و قد بيّن ان تكثر افراد النوع بسبب تكثر المادة .

قوله : « و دايراً بالضلع الثانى على محيط الدائرة . . . » (شفا ط ص ٤٥٥)

اقول : ظاهره ان المراد الضلع الثانى من ضلعى القائمة وهو ليس بمستقيم اذ هذا الضلع هو الضلع الذى على سطح الدائرة التى هى قاعدة المخروط و لا يحصل المخروط من دورانه بل انما يحصل من دوران الضلع الذى هو وتر القائمة . فلا بد من حمله على هذا الضلع لكنه بعيد جداً .

قوله : « مطابقة (١) مماسة أو موازية . . . » على تقدير الموازية يحتاج ايضاً بلا الفرج و سد الخلل كما لا يخفى .

قوله : « فاذا صحّت (٢) التدائرة صحّت الأشكال الهندسيّة . . . » اعلم ان فى امر الأشكال و كونها من مقولة كيف اشكالا و قد ذهب بعض الى أنّها من مقولة الوضع .

قال الشيخ فى قاطيغورياس هذا الكتاب فى الفصل الاول من المقالة السادسة من الفن الثانى من الجملة الاولى من المنطق : « و قد غلط من ظن ان الشكل لصدق حمل معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه .

(١) كتاب الشفاء فى الكيفيات المختصّة بالكميّات ط ك ص ٤٥٥ .

(٢) اى اذا صحّت الدائرة كما يلزم على ارباب الجزء يمتّح جميع الأشكال فبوجودها يبطل الجزء كما ذكره الشيخ مفصلاً .

و انما عرض له من جهله باشتراك الاسم فى الوضع .  
 وذلك لان الوضع قد يقال على وجوه فيقال وضع لحصول الشيء فى موضعه ،  
 وهذا المعنى من الوضع هو نفس مقولة الأين .  
 و يقال وضع لحصول الشيء مجاوراً للشيء من جهة مخصوصة كما يوضع  
 خطاً من عين خط .

و هذا النوع ، نوع من المضاف و مقول ماهيته بالقياس الى غيره فان  
 وضع الشيء عند مجاوره مقول بالقياس الى وضع مجاوره عنده بل هذا الوضع  
 هو المجاورة .

و من يشكل عليه ان المجاورة من باب المضاف .  
 و يقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض فى  
 الجهات لسبب حصول الوضع بالمعنى الثانى لأجزاءها .  
 و بالجملة لوجود اضافة «ما» فى أجزاءها التى يوجد بالفعل او بالتوهم  
 حتى يكون الأجزاء اذا وجدت على اضافة ما معلومة .

او كان الجسم بحيث يمكن ان يتوهم فيه أجزاء ذوات اضافة - ما معلومة  
 حصل للكل بسبب ذلك هيئة هى الوضع و هذا هو المقولة و هو صفة لجملة  
 الجالس لالشيء من أجزاءه لكن انما يكون هذه الصفة للجالس اذا كان لأجزاءه  
 بعضها الى بعض اضافة او امكان اضافة و لا كل اضافة بل اضافة هيئة المجاورة و  
 لا كل اضافة هيئة المجاورة بل أن يكون لها نسبة مع ذلك الى جهات يكتنفها أو  
 اجزاء امكنة أو اجزاء امور محوية فيها .

و بالجملة ان يقترن بالاعتبار الذى فيما بينها اعتبار لها فيما بينها و بين

امور متباينة لها .

فان الهيئة التى لأعضاء الجالس بعضها عند بعض اذا اثبت و قلب الجالس و الهيئة ثابتة بالقياس المعقبر للأجزاء بعضها عند بعض لم يكن جالساً اذا زالت النسبة بينهما و بين الأمور الخارجة عن جوهرها ، و ان يثبت الداخلة على نسبتها و لذلك ما يقال انه قد انتقل وضعه .

و الذى يقول : ان الشكل من الوضع لان الشكل يتعلّق بحدود بينها تجاور خاص لوضع بعضها عند بعض ، فلقد يغلط من وجوه من ذلك انه اخذ الحدود مكان الأجزاء و انما الاعتبار فى الوضع بالأجزاء و فى الشّكل بالحدود . و غلط اذ حسب ان هذا الوضع من المقولة الخاصة و لم يعرف ان هذا من المضاف .

و انما الوضع الذى هو المقولة فهو وضع أجزاء الشئ عند شئ خارج مباين لاوضع اجزاء الشئ فى نفسه .

و غلط أيضاً اذ ظن ان الشئ اذا كان متعلّقاً بمقولة فهو من تلك المقولة . فان الشكل و ان كان لا يحصل الا باضافة من الحدود او وضع أيضاً فليس يجب ان يكون الشكل وضعاً .

فان المربع أيضاً لا يحصل الا بعدد فى الحدود ، و ليس يجب ان يكون المربع عدداً . الا ترى انه يقال : ان المربع هو عدد الحدود . و لا ان المربع هو وضع حد عند حد .

فاذ ليس يقال احد دينك عليه فلا يكون هو داخلاً فى مقولة بل يقال ان المربع حاصل من وضع كذا و عن حد كذا . . . » انتهى كلامه و لا يخفى ان

الشيخ مع هذا التطويل ما اتى بشيء يشفى العليل و يروى العليل .  
لان حاصل ما ذكره ان الشكل هيئة حاصلة من وضع الحدود اى اضافتها  
بالمجاورة .

و المقولة التى هى الوضع هى هيئة حاصلة من وضع الأجزاء اى اضافتها  
بالمجاورة مع وضعها بهذا المعنى بالنسبة الى الأمور الخارجة ايضا .  
و انت خير بأن هذا لا يدفع الاشكال اذ يشكل الأمر «حينئذ» بان الهيئة  
الحاصلة من وضع الحدود لم يكون من مقولة الكيف و الهيئة الحاصلة من  
وضع الأجزاء بعضها الى بعض و الى الأمور الخارجة من مقولة اخرى مبينة  
لها يسمّى بمقولة الوضع هل هو الا تحكم صرف و جزاف محض يشهد البديهة  
ببطلانه .

و عليك بالتأمل التام لعلّه انكشف عليك ما هو حقيقة المقام .  
قوله : «و ان لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح - شفا ص ٤٥٨» .  
ظاهره انه على تقدير عدم الزوال وجود الدائرة اصح منه على تقدير الزوال  
الى فوق .

و حينئذ وجه الاصحىة غير ظاهر الا أن يكون المراد انه اصح على تقدير  
مطلق الزوال ان حينئذ يمكن ان يكون على سبيل الانجرار على السطح و لو  
توهماً فافهم (١) .

(١) وجه الاصحىة عدم توهم الانجرار . وما قال ان وجه الاصحىة غير ظاهر . يرد  
عليه انه قال الشيخ فيبين انه ان لزم عن انحدار الجسم زوال فهو الى فوق و ان لم تزل عنه  
فوجود الدائرة اصح . . . تفريع عما سبق و اشارة الى ان سقوط هذا الجسم يوجب الدائرة  
سواء ارتفع طرفه المماس اولاً ، الا ان التالى يوجب وجود الدائرة باصح وجه فاذا ثبت



قوله : «و ثبت جواز دور لحد ضلعى القائمة على الزاوية ص ٤٥٩» .

قد اشرنا فيما سبق الى ان هذا ليس بمستقيم بل الدائرة لابد ان يكون وتر الزاوية .

و هذه العبارة لا يحتمل التوجيه الذى ذكرنا فى سابقها .

قوله : «واما انه اذا فرض [مبحث المضاف] للاضافة وجود كان عرضاً (١) هذه

العبارة تدل على ان مراده من الوجود فى نفس الامر وعلى هذا الامر فيما ذكره فيما سبق مشكل جداً كما اشرنا اليه فيما مر وكذا فى الاضافة كما سنشير اليه .

قوله : «و منه ما هو غير محقق - شفا ص ٤٥٩ -» .

الا انه مبنى على محقق كالكثر لاضعاف و الكتل و الجزء .

لان الكثرة و ان لم تكن محققه اذ لا حد لها لكن بناء على الضعف و

هو محقق و الجزء ايضا و ان لم يكن له حد معلوم لكن الجزء باصطلاحهم ما يكون عادا فبناؤه على امر محقق هو العاديّة .

قوله : «و الذى بقى لنا ، هاهنا من أمر المضاف . . . ص ٤٦٠» .

لما كان هذا البحث متعلقاً بما هيّة المضاف قدمه على البحث عن وجوده

قوله : و اما حالة موضوعه للابوة و البنوة .

الظاهر ان يقال و اما حالة حاصلة فى الأب و الابن كليهما اذ موضوعية

الحال للابوة و البنوة ممّا لا محصل لها فى المقام .

←

الدائرة ثبت الخط المنحنى لانه اذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات و القائم الزاوية أيضاً لأن الدائرة مركز يمكن خراج خطين منه الى المحيط فيحصل المثلث و الزاوية القائمة و ثبت جواز دور احد أخذ ضلعى القائمة على الزاوية . و بما ذكرنا ذكر وجه الاصحية و عدم ورود منع المحشى الملامه . (١) ش ص ٤٥٩ .

قوله : حتى يحتاج ان يعتذر من ذلك فى جعلك العرض اسماً مشككاً .  
الذى يذهب الى ان الاضافة عرض قائم بمحلّين يقول ان العرض مقول  
بالتشكيك على افراده لانه المحتاج الى الموضوع فما كان محتاجاً الى موضوعين  
كان احتياجه الى الموضوع اكثر و اشد فكان اولى باسم العرض .

و اطلاق الاعتذار على هذا لاجل قيام العرض بمحلّين مما لاوجه له .  
و كانه لم يرد باعتذار بل اراد انه لا يحتاج الى الاعتذار فى جعل العرض  
قائماً بمحلّين و جعله اسماً مشككاً فافهم .

قوله : بل الاضافة فى نفسها موجودة فى الاعدان اوامر ما يتصور فى العقل .  
ظاهرة ان فى وجود الاضافات فى نفسها فى الخارج و عدم وجودها  
لاوجودها للاشياء فى الخارج .

قوله : و يكون كثير من الاحوال التى يلزم الاشياء اذا عقل (الى آخره).  
هذا بظاهرة يدل على خلاف ماسبقه و ان الكلام فى وجود الاضافات  
للشياء فى الخارج اوفى العقل .

قوله : فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات .

هذا موافق للعبارة الثانية .

قوله : و قوم قالوا بل الاضافة شىء موجود فى الاعدان هذا موافق للعبارة  
الاولى و بالجملة فى الكلام تشويش و تفصيل المقام ان يقال ان كان الخلاف فى  
وجودها فى نفسها فى الخارج و عدمه كما هو الظاهر من كلام الشيخ فى اول  
الفصل حيث قال : هل للمضاف وجود حتى يكون عرضاً اذ الوجود الرابطة

مما لامعنا له هاهنا (۱) .

فالاستدلال الذى يذكره الشيخ على وجودها من انا نعلم ان هذا فى الوجود (الى آخره) ليس بتمام .

اذ ما نعلم ان هذا متصف فى الوجود الخارجى بانه ابودلك اوانه يتصف به فى الذهن لان ابوتة موجودة فى الخارج و الفرق بينهما ظاهر .

و لو قيل ان ثبوت الشئ للشئ فى ظرف مستلزم لثبوت الثابت فى ذلك الظرف فهو ممنوع حتى يقال عليه دليل نعم انما يستلزم ثبوت المثبت له فى ذلك الظرف و ان كان الخلاف فى وجودها الرابطى فى الخارج . فهذا الاستدلال تمام . لكن الظاهر ان النزاع فى الاول و هاء لاء اما انهم خلطوا بين المعنيين و لم يفرقوا بينهما او يكون بناء كلامهم على المقدمة التى ذكرنا .

(۱) محقق خوانسارى آنطوريكه در تقيّلات (فقه و اصول) محققانه وارد مباحث علمى مى شود كما اين كه از شرح او بر كتاب دروس شيخ اعظم سعيد شهيد «رضى الله تعالى عنه» اين معنا ظاهر و هويداست و مشارق الشمس او مشتمل بر عالى ترين تحقيقات فقهى و اصولى است در حواشى شفا با اين كه بكلمات شيخ تسلط دارد و احاطه قابل توجهى نيز بافكار متأخران در آثارش ديده ميشود معذلك مشكلات حكمى را آنطورى كه لازم است حلّ نمى كند . مسأله در اين قسمت از حواشى او بايد اين قسم تقرير شود ، نسبت و اضافه چون از معانى حرفيه است لايمكن الحكم عليها و لايها معنى جنسى از مفاهيم محتمل و مردد بين امور كثيره است كه بحسب نفس مفهوم تام و تمام و باعتبار وجود و تحصيل تابع يا محتاج بفصول و انواع است كه فضل بصرف انضمام آن را يكي از معانى محصله و انواع متمايزه مينمايد لذا معنى جنسى بايد حمل بر مادون خود شود و با انواع مندرجه در آن باعتبار وجود خارجى متحد باشد ، مثلاً (اين) با آنكه نسبت است بمكان جنس واقع بودن آن باعتبار جنسيّت منسوب اليه است كه مكان باشد .

ساير اضافات نيز همين حكم را دارند «ولا جنس للمعانى المنسوبة اليها النسب السبع حتى يكون النسبة المطلقة المضافة الى ذلك المعنى الجنسى الشامل لها جنساً» .

(۷)

## حکیم فاضل شمس الدین محمد گیلانی

معروف به :

ملا شمس

این دانشمند متاله ، و حکیم زاهد ، و متورع « اطاب الله ثراه » یکی از تلامید مشهور حوزه تدریس پرفیض و بابرکت سیدالحکماء والمجتهدین میر محمد باقر داماد حسینی استرآبادی « رضی الله عنه » است که سالیان متمادی از محضر این استاد اعظم کسب فیض نموده است و در فلسفه و حکمت الهی از همان طریقه استاد خود میر داماد « قده » که حکمت بسبک مشائین باشد متابعت نموده است ملا شمس ، از دانشمندانی است که به سفر و سیر و سیاحت زیاد متمایل بوده است و بنابر آنچه از آثار او بدست می آید اکثر بلاد ایران را دیده است و به عراق و سوریه و حجاز، نیز مسافرت نموده و مدتی در مکه و مدینه ساکن بوده و بعبادت اشتغال داشته است .

حکیم شمس ، مورد احترام و تکریم علما و دانشمندان زمان خود بود و صدر المتالیهین در مقدمه اجوبه مسائل او ، وی را ستوده است (۱) .

\* \* \*

نگارنده حدود ۱۶ رساله فلسفی و حکمی از ملا شمس دیده است و بعضی از این آثار را بدقت تمام مطالعه کرده است و مطالبی را از این آثار در این منتخبات

---

(۱) و از او به : « عالم عصره و صفوة دهره المولى الأعظم شمس فلك الإیقان ، کاشفاً بقلبه رموز البیان ، عارجاً بسرّه الى درجة الجنان . . . » تعبیر نموده است .

نقل مینماید . ولی تهیه شرح حالی جامع که معرف احوال او باشد و در ضمن افکار فلسفی و حکمی او به تفصیل مورد بحث قرار گیرد محتاج به کتابی مبسوط است طریقه حکیم ملاشمسا ، در فلسفه ، مشرب مثابی ممزوج با مدالیل کتاب الهی و مآثورات اهل عصمت ، اخبار و احادیث است . در کلمات و افکار حکما و دانشمندان مثاله تبخیر قابل توجهی دارد و بجمیع مبانی فلسفی موجود در کتب ممدوحین از حکما و بخصوص با آثار استاد خود سید داماد کاملاً محیط است ولی در افکار فلسفی تضلیع کافی ندارد و استدلال‌های سست و ضعیف و مغایرت‌ها در مناقشه متحمل ایراد و خدشه در آثار او زیاد بچشم میخورد .

مسائلی که برشته تحریر آورده است یک دست و یکنواخت نیست زشت و زیبای و ... و همین را بهم درآمیخته است و نوعاً مباحث علمی را با تکرار زیاد و تسخیر بعد از تسجیل بنحو خسته کننده بی تقریر مینماید و گاهی در تقریر مطالب چنان غرق در ابتهاج میشود که انسان متحیر می ماند . ما اطلاع کافی از سرگذشت این دانشمند نداریم و از کیفیت حوزه فلسفی و برخورد او با دانشمندان و از احوال تلامذ و شاگردان او بی اطلاعیم این مصیبتی است که در مقام معرفت کامل با احوال اغلب دانشمندان گذشته با آن دست بگریبان می باشیم و کم تر می توانیم محقق را در محیط مخصوص بخود او بشناسیم .

آنچه که از ملاشمسا ، در دست است همین آثار متعدد اوست که بیان کننده عقاید فلسفی و نحوه افکار و کیفیت انظار او میباشد حقیر بواسطه نداشتن امکانات لازم از برای تحقیق و تبصیر بیش از این قدرت تحقیق و تتبع در این قبیل از موضوعات را ندارد وجود تمکن مادی و داشتن همکار عاشق علم و خدمت و وجود دستیار لایق و باکفایت از شرایط مهم انجام کارهای علمی چشم گیر است و در این راه به تنهایی نمی توان پیشرفت کامل حاصل نمود .

دانشمندان مملکت عزیز ما حدود یک هزار سال عهده دار تدریس و نشر و ترویج فلسفه و حکمت اسلامی بودند و محققان این مرز و بوم بودند که مؤسس و بنیان گذار مباحث عالییه بی از مسائل علوم عقلی می باشند .

بزرگترین فلاسفه و عرفای اسلامی در همین چهار قرن اخیر ( از عصر

محقق دوانی و میرصدر دشتکی تاروزگار (۱) میرداماد و ملاصدرا و از آن عصر تا دوران ما) بوجود آمده‌اند ارزش کارهای علمی و تحقیقات عالیّه آنها برابر است با تحقیقاتی که محققان از فلاسفه اعم از ایرانی و غیر ایرانی در حدود نهصدسال انجام داده‌اند ولی آثار آنها بسبب متداول در دنیای مغرب ارزیابی نشده و شرح حال کاملی از آنها در دسترس اهل دانش قرار نگرفته‌است.

حقیر حواشی و تعلیقاتی از آقامحمد رضا قمشهی بر مقدمه فصوص و فصوص الحکم و شرح قیصری بر آن در دست دارد که از حیث اشتغال بر عالی‌ترین مباحث عرفانی همسنگِ عالی‌ترین شرح و تعلیقاتی است که تلامذ شیخ اکبر نوشته‌اند دانشمندانی که در چندسال اخیر، احیاءکننده حکمت و فلسفه الهی میباشند همه ایرانی هستند. بهترین آثار فلسفی و عرفانی از افکار تحقیقی این دانشمندان تراوش نموده‌است. علاوه بر تهیه منتخبات حکمی و عرفانی که معرّف افکار و انظار آنهاست باید آثار نفیس این بزرگان علیحده چاپ و منتشر شود تا بدین وسیله قسمت مهمی از فرهنگ کشور عزیز ما حفظ شود و از گزند زمان محفوظ بماند.

(۱) در دوران سلاطین صفویه! صفهان مرکز علوم متداول زمان گردید ترویج و تشویق صفویه از علوم و معارف اسلامی و دانش متداول آن عصر منشأ ظهور حوزهٔ پرفیض علمی شد که از جهاتی برتری خود را بر جمیع حوزه‌های علمی که در طول زمان در هرات و نیشابور و بخارا بوجود آمده بود حفظ نمود بزرگترین فلاسفه و حکمای متأله که این منتخبات اختصاص به افکار عده‌یی از آنها دارد در دوران صفویه بوجود آمدند.

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَالثِّقَةُ بِاللَّهِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ \*

الحمد لله خالق البريات ، و هادي سبل التحقيقات ، و الصلوة و السلام على سيد أرباب الرسالات ، و اصحاب المعجزات ، و آله البررة الكرام ، المعصومين ، الهادين للخلق أجمعين الى دين سيد المرسلين «صلى الله عليه و آله الطاهرين» .

فيقول اقرر خلق الله الفنى محمد الشهير بشمس الجيلانى «غفر الله تعالى له ، و لوالديه» و لمن أحسن اليهما و اليه ؛ : هذه رسالة فى اثبات ان الوجود الخارجى (١) عين ذات الواجب جل شأنه و اثبات ان الصفات الكمالية عين

---

\* رساله مسالك اليقين نسخه خطى تاريخ كتابت ١٠٦٥ بخط يکى از تلاميذ مؤلف نسخه کتابخانه مرکزى دانشگاه طهران کتب اهدايى آقاى سيد محمد مشکات شماره ٤٣٦ / ٣٠٧/٣٥٢ .

(١) و سياى انه بناءً على اصالة الماهية (مختار مؤلف فاضل و استاد محقق او سيد داماد) اثبات مسائل مذکور: عينيت وجود نسبت بذات حق و اثبات وحدت ذات با علم و قدرت و ساير صفات كمالى و كذلك اثبات علم تفصيلى در موطن ذات مشكل بل كه محال است .

ذات الواجب - جلّ سلطانه - و اثبات ان علم الواجب - جلّ شأنه - بالأشیاء قبل وجودها لایجوز ان یکون حصولیاً و لاحضوریاً بل یکون نحواً ثالثاً (۱) و من قبیل الکلام ینجّر الی الکلام ؛ اذکر کثیراً من الأشياء فی الأثناء فانتها مسائل " ضروریة و تحقیقات برهانیة و المأمول ممّن یقرع سمعه ما لایکون موافقاً للاذهان المشهوریة و الأفهام الجمهوریة ؛ ان لا یسادر برده کما هو طريقة أهل الجدال و سنة المشتاقین لكثرة ألقیل و القال فی محال بل لا بد ان ینظر أولاً بعین الانصاف و یجتنب عن الاعتدال فی الوفاق لو یسلك مسلك الخلاف . فما أنا أشرع فی المقصود من الحکیم الودود ، و منبع کل خیر ، و وجود ، و مصدر کل فیض

(۱) اثبات قسم ثالث از علم که نه حضوری باشد باین معنا که نه معلوم (نه صورت و نقش زائد بر ذات عالم و نه مفهوم ذهنی و علم حصولی و نه ذات ارشادی) آنهم نه به نحو انفعال لازم تأثیر و تأثر (علم و انکشاف از برای عالم ثالث) نه به وجود خارجی معلوم علم و مبده یا منشأ انکشاف باشد معقول نیست و ما در کتب و رسائل خود تبعاً لصدرالحکماء و اتباعه «قدس الله سره و اسرارهم» بیان کرده ایم که حقایق وجودی در مرتبه ذات وجود بهجت انبساط حق ، مکشوف و معلومند و نفس وجودات و به تبع نفس وجودات مفاهیم و ماهیات و لوازم ماهیات معلوم حقّند بعلم اجمالی درعین کشف تفصیلی مؤلف فاضل گمان کرده است که علم حضوری منحصر است بعلم شیء بذات خود و علم علت بمعلول بحسب حاق وجود خارجی معلول معلوم و مشهود علت در حالتی که یک قسم دیگر از علم حضوری عبارت است از جامعیت علت نسبت بوجودات متعدد خارجی معالیل باعتبار انطوای کثرات در وجود واحد حق احدی حق و همین جامعیت و انطوای کثرات در وجود واحد علت است از برای تجلی و ظهور علت بصور معالیل به نحو وحدت در کثرت کماسیاتی تحقیقه انشاء الله تعالی شأنه العزیز .



(۱)

[ فی اثبات الوجود الواجبی و بیان ان الممكن هالك ]

اعلم ان کُل امر لا یكون الوجود (۱) ثابتاً له فی مرتبة ذاته، یلزم ان یتكون وجوده زائداً علی ذاته (۲) و کُل امر یتكون وجوده زائداً علی ذاته ؛ یلزم ان

(۱) یرید بیان اثبات احتیاج الممكن الی العلة و تحقیق ان الوجود عین ذاته المقدسة الاحدیة و تقریر انه لیس فی مرتبة وجود الحق جهات و حیثیات متعددة بل انه صرف الحقیقة و محض الفعلیة .

(۲) بنابر اصالت وجود و ثبوت جاعلیت و معمولیت در انحصار وجودات نه ماهیات این برهان که چون وجود زائد بر ممکن و عارض بر آنستکه بحکم متقن «کُلّ عرضی، معلّل» وجود عارض محتاج بعلت است و علت اتصاف ذات بوجود یا نفس ذاتست و چون علت وجوداً باید مقدم بر معلول باشد ملاک موجودیت اگر وجود لاحق است دور لازم آید و اگر وجود دیگری است نقل کلام در آن می شود الی آخر برهان . . . این استدلال تمام نیست اگر چه کلیه حکما و متکلمان آن را برهانی قویم الأركان دانسته اند (و به صرح الشیخ والمعلم الأول و اتباعهما و شیخ اتباع المشرقیین و اتباعه) ممکن است گفته شود : چون علیت و معمولیت در انحاء وجودات واقع است نه افراد ماهیات، ماهیات در این جهت بل که در جمیع جهات خارج از نفس مفهوم و ماهیت محتاج بلحاظ امری غیر نفس ماهیاتند لذا اگر وجود معمول باشد ماهیت نیز معمول است لیکن به تبع وجودات و اگر وجود مستغنی از علت باشد ماهیت نیز غنی است به تبع وجود .

اگر گفته شود : وجود دارای ماهیت چون ملازم با حد است و حد حاکی از نفاد وجود وجود محدود و مقید تقوم بوجود صرف و مطلق دارد بحث دیگر پیش می آید و صرفاً از طریق عروض وجود بماهیت استدلال بمعمولیت نمی توان نمود چون ماهیت امر عقلی و وجود از عوارض تحلیلی ماهیات است و در خارج امر معکوس است و وجود معروض و ماهیت عارض است و حکم باین که «کُلّ عرضی معلّل» و «الذاتی لایعلّل» در عوارض وجود جاری است نه ماهیات که صرفاً امور عقلی و ذهنی می باشند نه خارجی و اتصاف ماهیت بوجود بنفس همین وجود است نه بوجود دیگر و چون عروض وجود بماهیت عروض عقلی است تقدم ماهیت بوجود فقط باعتبار لحوق مفهومی است نه عروض خارجی در خارج بیک معنا ماهیت عارض وجود است و بیک معنا متحدند ؛ اتحاد شیء و فیء نه اتحاد دو امر متحصّل .

یصحح سلب الوجود عنه باعتبار ملاحظة ذاته و کتل امر یصحح سلب الوجود عنه باعتبار مرتبة ذاته ؛ یلزم ان یكون هالکاً - هلاکاً ذاتیاً ، و الحدوث الذاتی و الهلاک الذاتی و ان کانا متخالفین بحسب المفهوم لکنهما متلازمان فان کتل هالک ، هلاکاً - ذاتیاً ، کالموجودات الممكنة بالذات ؛ حادث (١) حدوثاً ذاتیاً سواء کان ازلیاً او غیر ازلی لآنه لا نزاع بین الحکماء القائلین بقدم العالم والحکماء القائلین بحدوثه ، فی ثبوت الحدوث الذاتی لکُل ممکن موجود ؛ سواء کان ازلیاً ام لا ؟ لأن الحدوث الذاتی من لوازم مهیة الممكن بالذات ویؤید ما قلنا ، ما قال الشیخ فی الهیات الشفاء بقوله : «و قد یقال حق ایضاً لما کان الاعتقاد لوجوده صادقاً و مع صدقه دایماً و مع دوامه لذاته لالغیره و سائر الأشياء فان مهیته کما علمت لا یتحقق الوجود بل هی فی انفسها و قطع [النظر عن] اضافتها الی واجب الوجود یتحقق العدم فکذلک کُلها فی انفسها باطله (٢) و به حقه و بالقیاس الی الوجه الذی یلیه حاصلة و لذلك «کل شیء هالک الا وجهه» انتهى کلامه .

(١) هلاک ذاتی و فناء دائمی در وجودات را از طریق عین ربط و نفس فقر بودن معالیل امکانیہ باید ثابت نمود چه آنکه معلول در هیچ مرتبہ یی استقلال ندارد و عدم استقلال که همان عین فقر بودن معلول باشد نحوه وجود معلول است چه آنکه علیت و معلولیت اختصاص بحقایق وجودی دارد وجود معلول استقلال ندارد و عدم استقلال شأن تخوم ذات اوست ندامری زاید بر آن لذا طمس و محق واقعی عین ذات ممکن است اگر چه ممکن بحسب ماهیت ارتباطی با علت ندارد . بنابر اصالت وجود از طریق ماهیت استدلال به احتیاج ممکن نمی شود نمود چون ماهیت منتزع تابع وجود است .

(٢) الهیات شفا جلد اول جمهوری متحد عربی ص ٤٨ ط تهران ١٣٠٥ هـ ق ص ١٦ .

ومراده «رضی» بالهلاك الذاتی ؛ الحدوث الذاتی الذي هو من لوازم  
مهیة الممكن بالذات .

[ مناقشه بر مبنای اشاعره ]

و لما كانت «الاشاعرة» القائلین بأن وجود الواجب - جل شأنه - زاید  
على ذاته ، يلزم علیهم ان یصّح سلب الوجود عن ذات الواجب جل شأنه باعتبار  
مرتبة ذاته فيلزم «العیاذ بالله تعالی» ان يكون ذات الواجب - جل شأنه - ذاتاً  
هالكة كذوات الممكنات الهالكة بالذات و كل ذات هالكة يكون ذاتاً حادثه  
حدوثاً ذاتياً فيلزم اشتراك الهالك الذاتی والحدوثی والذاتی بین الممكن بالذات  
والواجب بالذات و التلازم بط بحکم البرهان العقلي و النقلی (۱) .

(۱) و قد مرّنا ما یناقش به البرهان المذكور و ان صدقه جل المحققین بل کلّهم  
لأن الماهیة لیس امرأً خارجیة معروضة للوجود لكي یلزم العروض الخارجی لان فی  
العوارض التحلیلیّه یکفی نفس شیئیة المعروض و فی الخارج لاعارض و لامعروض لأن  
الوجود والماهیة متحدتین ذاتاً و المفايرة بینهما اعتباریٌ ذهنی صرف .  
و ان شئت تفصیل الکلام و تحقیق ما هو الحق فی المقام فعلیک بالمراجعة الی  
ما علقنا علی کتاب الشاعر و شرحه و اعلم ان کلاماً حقّه المؤلف فی هذا الباب لاطا  
تحتّه ، برای آنکه علیّت و معلولیت بنابر مسلک حق در سنخ وجود است و احکام علیّت و  
معلولیت در حقایق وجودی جاری است نمنسخ ماهیات بنابر این ماهیات بکلی از فرط نقص  
و بطلان نه از جهت فعلیت و تمثّل از احکام مربوط بامور خارجی بل که امور ذهنی  
خارجند و شأن آنها همان ابهام صرف و عدم تمحصّل محض است ملاک معلولیت عدم استقلال  
وجود در تحقیق و ملاک وجوب همان استغنائی وجود از علت است نه معلولیت و افتقار بغير  
امری خارج از ذات معلول است و نه وجوب امری عارضی برحق اول معالیل امکانی نفس  
ارتباط و عین افتقار بحقّند نه ذاتی که احکام احتیاج بعلت و قبول شدت و ضعف و تقدّم  
←

و ایضاً کُل موجود یکون وجوده زایداً علی ذاته ، یلزم ان یکون وجوده صادراً عن غیره لآته لایجوز ان یکون وجود امر صادراً عن ذات ذلك الأمر والا یلزم ان یکون أمر واحد بعینه خالقاً لنفسه و مخلوقاً لنفسه و ذلك فطریّ الاستحالة .

و ایضاً اذا کان وجوده معلولاً لذاته یلزم ان یکون وجوده متأخراً عن



و تأخر عارض بر آنها باشد . نعم بكون الوجود محتاجاً الى الغير اوفقيراً محضاً مرتبطاً بالعلّة من الامور التي يعرض للحقيقة الوجودية لأن اصل الوجود واجب بالذات و ان سئلت الحق ان الوجوب أيضاً امر يتصف به اصل الوجود باعتبار بعض التجليات و التنزلات كما هو المحقق فی مقرّره .

و فيه منع : برای آنکه میشود گفت : بر فرض آنکه حق دارای ماهیت باشد زیادی وجود باعتبار عقل بر ماهیت مستلزم معلولیت آن نیست چون عروض ، عروض عقلی است نه خارجی و مشمول قاعده وجوب رجوع - کُل ما بالعرض الى ما بالذات - نمی باشد لذا میشود گفت : ماهیت موجود است بنفس این وجود چون ترکیب وجود با ماهیت ترکیب اتّحادی است نه انضمامی و واجب است بنفس وجوب وجود و غیر مجعول است بلامجعولیّة وجوده تعالی نظیر تحقق ماهیات و اعیان ثابته در مقام واحدیت و عالم اسماء و صفات و عدم مجعولیّة الأعیان و استعداداتها فی هذا المقام بلامجعولیّة ذاته المقدسة الأحديّة .

اگر گفته شود : اتصاف ماهیت بوجود یا ترکیب حقیقت حق از ماهیت و وجود حاکی از تنزل وجود است از مقام اطلاق حقیقی و اصل حقیقت مقدم است بر کافّة تعیّنات و یا آنکه کسی بگوید : ماهیت حاکی از نفاد وجود و محدودیت ذات و حد منافی وجوب وجود است و ماهیات حکایات وجودات محدوده اند .

گوئیم : این مطلب غامض و نفیس که بر کثیری از اهل حکمت و معرفت مخفی مانده است غیر از طریق اثبات معلولیت حق از راه عروض عقلی وجود نسبت بماهیت است و گر نه لازم آید در جمیع عوارض تحلیلی این کلام جاری باشد فافهم و تأمل .

ذاته تأخراً عقلياً لأن التأثير والجعل شأن الوجود و ذلك يبيّن فيلزم ان يكون الجعل و التأثير مقارناً لوجود سابق على الوجود المترتب على الجعل و التأثير ولا يجوز ان يكون ذلك الوجود السابق عين الوجود المترتب على الجعل والتأثير و الا لزم الدور ، اى : تقادم الشيء على نفسه و التلازم فطرى البطلان .

فتميّز ان يكون غيره و يلزم أيضاً ان يكون أمر واحد بعينه موجوداً بوجودين فى آن واحد ، اوزمان واحد مثلاً كثر واحد من هذين التلازمين فطرى الاستحالة .

و أيضاً لما كان الكلام على فرض كون وجود الواجب جُلّ شأنه زائداً على ذاته كما هو مذهب الأشاعرة فلنا نقل الكلام الى الوجود السابق و هذا الوجود السابق زايد على ذاته «جُلّ شأنه» فلا يقدّر له من موجد له وهذه العلة الموجدة له لو كانت ، ذات الواجب «جُلّ شأنه» يلزم ان يكون هذا الوجود المعلوم متأخراً عن الجعل والتأثير وقد مرّ انّ الجعل والتأثير شأن الوجود، فيلزم وجود آخر سابق على هذا السابق بعين الشأن الذى مرّ مشروحاً و ننقل الكلام اليه و هذا النقل لا ينتهى الى حدة ، فاما ان يذهب الى غير النهايه بالفعل او يرجع و كل واحد من هذين الاحتمالين باطل .

اما الأول : فلانه تسلسل محال جامع للترتب و الاجتماع . أمّا الترتب فلان الوجود المتأخّر موقوف على الوجود السابق لأن وجود العلة متقدّم على الوجود المعلوم تقدّماً عقلياً و لهذا يصحّ تغلغل الفاء بان يقال : وُجِدَ ، فوجد و تحقّق ، فتحقّق و خاتم المحقّقين و أفضل المتأخّرين «قدس سرّه» ادّعى بدهاة التقدّم المذكور فى شرح الاشارات فارجع اليه .

و أمّا الاجتماع . فلان كل واحد من تلك الوجودات الغير المتناهية بالفعل ، يكون وجوداً فى نفسه لأمر واحد بعينه كما هو المفروض و لاشبهة فى ان الوجود فى نفسه لأمر واحد يلزم أن يجتمع معه فيلزم ان يكون كل واحد من تلك الوجودات الغير المتناهية بالفعل مجتمعاً مع ذلك الأمر الواحد بعينه و مع كل واحد من تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل أيضاً .

لأن المجتمع مع المجتمع ، مجتمع فيلزم ان يكون لأمر واحد بعينه وجودات فى انفسها ، غير متناهية بالفعل وذلك باطل بحكم براهين ابطال التلاهيّة بالفعل . و أيضاً لو سلّم أن التسلسل لا يكون محالاً فلا تنفع فى ارتكاب ذلك التسلسل لأن المفروض ان الوجود ، وجود له - علة - فللعقل الغير المشوب بالوهم ان يلاحظ جميع تلك الوجودات الغير المتناهية بعنوان الاجمال ثم يحكم عليه بأنّه فى حكم وجود واحد من حيث الاحتياج الى العلة الموجدة له و لا يجوز أن يكون للعلة الموجدة المجموع وجود غير داخل فى ذلك المجموع لأنّ المفروض هو ان ذلك المجموع مشتمل على جميع الوجودات بحيث لا يشد . و اذا كان الأمر كذلك يلزم ان لا يكون لموجد ذلك المجموع ، وجود يكون متقدماً عقلاً على ذلك المجموع و التلازم بط . فالملزوم مثله .

و يلزم أيضاً ان يكون أمر واحد بعينه وجودات غير متناهية و ذلك بط . لأنّه تسلسل محال كما مرّ بل لأنّ أمراً واحداً بعينه لا يكون له الا وجود واحد و تشخص واحد .

لأن الوجود الخارجى المتميّز و التشخص الخارجى المتميّز متكافئان بالمدد فلو كان لأمر واحد بعينه وجودات خارجيّة ، غير متناهية ،

بالفعل ؛ يلزم ان يكون له تشخصات غير متناهية بالفعل أيضاً لما مر من وجوب تكافؤهما بالعدد فيلزم ان يكون شخص واحد بعينه اشخاصاً غير متناهية بالفعل والتلازم فطرياً الاستحالة .

فبان بما بينا من المقدمات الحقّة أن كل امر يكون وجوده زائداً على ذاته يلزم أن يكون وجوده صادراً عن غير ذاته و إلا يلزم المفاسد المذكورة .

\* \* \*

ولاشبهة في أن الأمر الذي يكون وجوده صادراً عن غير ذاته يلزم أن يكون مخلوقاً لغير ذاته و كل مخلوق لغير ذاته يلزم أن يكون ممكن الوجود بالذات فيلزم على الأشاعرة من حيث لا يشعرون ان يكون الالههم و معبودهم ممكن الوجود بالذات لا واجب الوجود بالذات و أن يكون الالههم و معبودهم شيئاً مخلوقاً لخالق خارج عن ذاته كساير الممكنات المخلوقة لخالق خارج عن ذاتها لأنهم قالوا بزيادة الوجود على ذات الواجب «جبل شأنه» .

وقد برهنّا باذن الله تعالى : أن كل امر يكون وجوده في نفسه زائداً على ذاته يلزم ان يكون وجوده صادراً من غير ذاته و لا يجوز ان يكون صادراً من ذاته سواء كان الصّمد بطريق الايجاب أو الاختيار و إلا يلزم المفاسد المذكورة (١).

( ٢ )

[ في ان الوجود ليس امراً ينضم الى المهيّة ]

و نقول أيضاً : لا يجوز ان يكون وجود موجود من الموجودات أمراً انضمامياً و إلا يلزم الدور والتسلسل واللازم بطل و الملزم مثله . فتعيّن ان يكون (١) ولا يخفى على المحقق الماهر ان جميع ما ذكره المؤلف في هذا الوريقات لاطائل تحته فالمعبر الى ما حققناه .

امراً انتزاعیاً والامور الانتزاعیة سواء كانت ثبوتیة كالوجود والوحدة والكثرة وعلیة و المملولیة اوسلییة كالعمی و العرج لیست امور موجودة بنفسها فی الخارج بل الموجود الخارجی هو المنتزع منه فقط دون تلك الأمور الانتزاعیة و الا یلزم ان یكون ما فرض كونه انتزاعیاً ؛ انضمامیاً هو .

\* \* \*

و لما كان الأمر المترتب علی الجعل الخارجی و التأثير الخارجی یلزم ان یكون موجوداً خارجياً فلا یجوز ان یكون ما یترتب علی الجعل الخارجی و التأثير الخارجی ابتداءً هو الأمر الانتزاعی المعلوم فی الخارج بل لابد ان یكون ما یترتب علی الجعل الخارجی و التأثير الخارجی ابتداءً هو الأمر الموجود فی الخارج أى المستثنى منه و هو الحقیقة الموجودة فی الخارج و بناءً علی هذه المقدمات الحققة یلزم ان یكون اثر الجاعل و ما یترتب علی جملة الخارجی و تأثیره الخارجی ابتداءً هو نفس الحقایق الموجودة فی الخارج كما ذهب الیه اهل التحقیق من الحكماء و المتكلمین لا الأمور الانتزاعیة المعدومة فی الخارج من لواحق المجهول الخارجی و عوارضها الانتزاعیة و الصفات الانتزاعیة بحسب حال الخارج كالوحدة الخارجیة و العمی الخارجی (۱) .

(۱) مؤلف به متابعت از استاد خود میرداماد وجود را از معانی انتزاعی میدانند استدلال او در این مقام خارج از صناعت علمی است و همان مطالب موجود در کتب استاد خود را بصورت تفصیل و فرق و احیاناً توأم با براهین سست تقریر نموده است، اول پرداخته است به ردّ قول منسوب بمشأه که ترکیب وجود را با ماهیت، ترکیب انضمامی میدانند ظاهراً مراد از ترکیب وجود با ماهیت ترکیب عقلی و تحلیلی است نه خارجی انضمام وجود بماهیت همان لحوق این دو مفهوم است بیکدیگر و گرنه ترکیب خارجی ملازم است با



و اذا كان وجود الواجب «جَلَّ شأنه» زائداً على ذاته كما هو مذهب

←

تسلسل و محذورات دیگر : اصالت هردو ، کون کل شیء شیین ، ترکیب حقیقی در صادر اول ، عدم انعقاد حمل و غیر اینها از اشکالات . ولی نفی ترکیب انضمامی ملازم با اصالت ماهیت نیست کما توهمه الشیخ الاشراقی و سید المحقق الداماد و مؤلف هذا الكتاب .

اولاً مسلم دانستن این دو وجود از امور اعتباریه و انتزاعیه است و نظیر معانی سلبی صورت خارجی ندارد بی وجه است بعد از آنکه ممکن نشد وجود و ماهیت هردو امر خارجی متحقق در اعیان باشند بجه دلیل وجود امری اعتباری شد آنچه که امر انتزاعی است وجود انتزاعی است نه منشاء انتزاع چون منشاء انتزاع بطور مسلم باید امری باشد که تحقق ذاتی آن باشد اگر با واسطه در ثبوت .

ماهیت بحسب نفس امر انتزاعی است نظیر وجود مفهومی چون وجود و تحقق و موجودیت خارج از ذات ماهیات است . نتیجه جعل جاعل اگر از سنخ همین مفهوم اعتباری است که این جعل سبب شود مفهومی اعتباری را ؛ این مسلم است که امر اعتباری از سنخ مفاهیم یعنی ماهیت (من حیث هی هی) هرگز ملاک موجودیت نمیشود چه تا از مبدء صادر نشود امری که بالذات طرد عدم از ماهیت نماید و باعتبار نفس حقیقت نقیض عدم باشد ؛ ماهیت موجود نمیشود آنچه سبب تشخیص شود باید متشخص بالذات باشد و نقاض آن با عدم ذاتی آن باشد و وصف موجودیت وصف نفس آن باشد چنین امری هرگز از سنخ ماهیت نمی باشد بل که از سنخ وجود است . دیگر آنکه مبدء وجود ، وجود صرف است بدون مشوب بودن آن با ماهیت و تلطیح آن با مفهوم مبدء حد و نفاذ و مسلم است که معمول بالذات قبل از صدور از جاعل باید يك نحوه تحقیقی اگر چه بوجدی اتم و اعلی باشد در ذات جاعل داشته باشد و چون حق وجود صرف است و علم عین ذات او معمولات او باید قبل از صدور عین ذات علت باشند و این خود بوجدی است ارفع و اعلی از معمولات که ملاک علم تفصیلی حق است و از آن بوجوب سابق و یا حیثیت مبدء صدور معلول و وجود علمی حقایق باعتبار تحقق کثرت در وحدت تعبیر شده است و چنین حقیقت صاحب عرض عریض باید از سنخ وجود باشد نه ماهیت «و انی للمؤلف درك امثال هذه الدقایق و التحقیقات التی صدرت من مصدر تأله صدر الحكماء والعرفاء و لممری ان امثال هذه الافاضات والخیرات كانت حق طلقه فی الدورة الاسلامیة فاقراء ورقاً» .

الأشاعرة فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود الزايد أمراً ، انضمامياً و إلا يلزم الدور او التسلسل فلا بد ان يكون أمراً انتزاعياً و الأمر الانتزاعي المعدوم في الخارج لا يجوز ان يكون أمراً مرتباً على الجعل الخارجي والتأثير الخارجي أولاً و ابتداءً بل لابد ان يكون المرتب على الجعل الخارجي وهو الحقيقة المتحققة في الخارج كما مرّ فيلزم أن يكون المرتب على الجعل الخارجي والتأثير الخارجي هو حقيقة الواجب جل شأنه لا وجوده الانتزاعي كما مرّ .

والأشاعرة لما قالوا بـ: كون وجود الواجب «جل شأنه» معلولاً لذاته (۱) فيلزم عليهم ان يكون حقيقة الواجب «جل شأنه» و ذاته مجعولة ومخلوقة لذاته لما مرّ من ان ما يترتب على الجعل الخارجي و التأثير الخارجي هو الحقيقة الموجودة في الخارج لا الأمر الانتزاعي المعدوم الخارجي . فيلزم ان يكون حقيقة الواجب و ذاته «جل شأنه» جاعلة و مجعولة معاً و خالقة و مخلوقة معاً

(۱) مراد اشاعره از علّیت ذات ، نسبت بوجود و صفات وجودی (اشاعره وجود را نیز از اوصاف میدانند) و معلولیت صفات نسبت بذات ، مطلق اتصاف و منشأ بودن ذات نسبت بصفات است نه تأثیر و تأثر خارجی .

نظیر قول مشائیین در صور مرتسمه در ذات . چه آنکه ذات مبدی ظهور صور علمی و معانی حاکی از حقایق خارجی و مرآت بودن صور ، نسبت بحکایت از معالیل امکانی ، ذات بهجت انبساط حق است لذا «میرداماد» و «صدرالحکماء» و قبل از آنها «شیخ رئیس» و اتباع او «قدس الله اسرارهم» اشکال و یا مناقشه اجتماع فاعل و قابل را در بسیط حقیقی وارد ندانسته و گفته اند : در مجرد قیام «فیه» و «عنه» واحد است و این مورد غیر از فعل و انفعال مادی است که گفته اند : محرّک مثلاً از آن جهت که محرّک و مفید حرکت نشاید خود قابل حرکت باشد در فاعل وجدان و فعلیت شرطست و در قابل فقدان و قوه .

والتلازم فطریۃ الاستحالة فتعین ان کل حقيقة و ذات اذا كانت مجمولة و مخلوقة یلزم أن ینکون مجمولة و مخلوقة لغير ذاتها و لا یجوز أن ینکون مجمولة و مخلوقة لذاتها فیلزم علی الأشاعرة من حیث لا یشعرون أن ینکون الالههم و معبودهم ممکن الوجود بالذات (۱)

لأن کل مخلوق للغير ممکن بالذات و أن ینکون حقيقة الالههم و ذات الالههم و معبودهم حقيقة مجمولة و مخلوقة لغير الالههم و معبودهم مع أن الخالق عندهم لیس الا الله - تعالی جل شأنه - فیلزم علیهم ایضاً من حیث لا یشعرون ما هو خلاف مذهبهم فبان بما یستأن ان القول بزيادة وجود الواجب الوجود جل سلطانه علی ذاته یلزم أن ینکون ذلك الوجود الزاید صادراً من غير ذاته و لا یجوز أن ینکون صادراً من ذاته لا بطریق الایجاب و لا بطریق الاختیار و الا یلزم المفاسد المذكورة .

و کل امر ینکون وجوده صادراً عن غيره ، ینکون ممکن الوجود بالذات فالقول بکون امر واجب الوجود بالذات والقول بکون وجوده زائداً علی ذاته؛ قولان متناقیان متدافعان بل متناقضان لأن واجب الوجود بالذات یلزم أن ینکون وجوده عین ذاته لأن عینیة الوجود من خواص واجب الوجود بالذات كما

---

(۱) البته ، واجب الوجود دارای ماهیت نیست و صفات کمالیه ، مطلقاً عین ذات حقست زیادی وجود بر ذات و كذلك زیادت صفات ، بر ذات باوجوب وجود ، منافات دارد و وجود یک صفت امکانی با ملاحظه وجود جمیع صفات واجبی منافات دارد واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و ممکن الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثیات است .

سیجیی بیانها .

و اذا كان عينه يلزم ان يكون ضروريا ذاتيا ، ثابتا في مرتبة الذات . واذا فرض كونه زائدا على ذاته كما هو مذهب الأشاعرة يلزم ان لا يكون ثابتا في مرتبة الذات و «الثابت في مرتبة الذات» و «ليس الثابت في مرتبة الذات» قضيتان متناقضتان تناقضا ، صريحا بالايجاب و السلب ، فثبت بطلان القول بكون وجود الواجب بالذات زائدا على ذاته (١) .

و اذا لم يكن زائدا على ذاته - جل شأنه - فيلزم ان يكون جزء الحقيقة الواجب بالذات او عين الحقيقة والجزئية مستلزمة للتركيب المستلزم للامكان الذاتى فتعين ان يكون وجود الواجب بالذات عينا لحقيقته البسيطة الحققة التى ليس لها جزء خارجى ولا جزء ذهنى ولا جزء وهمى لأن كل مركب مفتقر الى جزئه و متأخر عنه عقلا فيكون معلولا و كل معلول ممكن بالذات فيكون كل مركب ممكنا بالذات .

### ( ٣ )

[ فى بيان خواص الواجب و منها انه تعالى علة العلل ]

و ايضا من خواص الواجب الوجود بالذات ان يكون علة العلل و مبدء المبادئ فلا يجوز ان يكون معلولا لغيره و الا لم يكن علة العلل و مبدء المبادئ هـ . و يلزم ايضا على الأشاعرة الغير الشاعرة بمفاسد مذهبهم شد باب اثبات وجود الواجب بالذات لأنه اذا جاز كون موجود علة لوجوده و موجد لوجوده

(١) و اعلم ان كل ما ذكره فى نفى الصفات الزائدة على الذات و نفى زيادة الوجود على ذاته المقدسة الأحديّة لا يخلو عن المناقشات مع ما فيه من التكرار و التطويل بلا طائل .

كما هو مذهبهم فلم لا يجوز ان ينتهي سلسلة الموجودات الممكنة بالذات الى ممكن موجود يكون علة لوجوده و موجداً لوجوده .

و بناء على هذا الاحتمال لا يلزم انتهاء سلسلة الموجودات الممكنة بالذات الى واجب الوجود بالذات «فتدبر» و لما اقمنا البرهان باذن الله - تعالى - على اثبات ان كل امر يكون وجوده زائداً على ذاته يلزم ان يكون ممكن الوجود بالذات و ان يكون وجوده صادراً عن غير ذاته . فلا بد ان يكون معنى ضرورة الوجود بالنظر الى الذات المذكورة في بحث المواد الثلاث ان الوجود الضروري ذاتي بطريق العينية دون الجزئية لما مر من ان الجزئية مستلزمة للتركيب المستلزم للامكان الذاتي .

فلا بد ان يكون وجوده ضرورياً الوجود بالنظر الى الذات و وجود واجب الوجود بالنظر اليها عيناً له ولا يجوز ان يكون جزء لما مر مفصلاً . ولا يجوز أيضاً ان يكون زائداً عليه لما مر مشروحاً وكذلك لا بد أن يكون عدم ضروريّ العدم بالنظر الى الذات عيناً له ولا يجوز ان يكون جزء لما مر من ان الجزئية مستلزمة للتركيب المستلزم للامكان بالذات لأن كل مركب ممكن بالذات و كل ممكن بالذات مسلوب ضرورة الوجود و العدم بالنظر الى الذات لأنه لا يجوز ان يكون العدم ضرورياً ، ذاتياً للممكن بالذات سواء كان العدم الضروري جزءاً ، أو عيناً لأن ضروري العدم بالنظر الى الذات ، لا ينفك عن العدم الضروري . فلو وجد ضرورياً العدم بالنظر الى الذات يلزم اجتماع الوجود و العدم معاً في آن واحد اوزمان واحد مثلاً و ذلك يبيّن ولا شك في التناقض بين وجود الشيء و عدم ذلك الشيء و المتنافيان لا يجتمعان ولو بالالف

علّة بل يمكن ان يقال بين وجود الشيء و عدم ذلك الشيء تناقض و المتناقضان لا امكان لاجتماعهما فضلا عن فعلية اجتماعهما (١) .

فظهر ان ممكن الوجود بالذات لو كان ضروريّ العدم بالنسبة الى الذات يلزم ان لا يوجد ازلا و ابدأ و الا يلزم اجتماع المتنافيين بل المتناقضين كما مرّ والتلازم باطل فالملزوم مثله .

\* \* \*

ثبت بالبرهان ان ممكن الوجود بالذات يلزم ان يكون مسلوب ضرورة الوجود و ضرورة العدم بالنظر الى الذات كما هو المذكور في البحث الموادّ الثلاث هكذا ينبغي ان يكون تحقيق الكلام في بيان معاني المواد الثلاث المذكورة في بحث المواد الثلاث فانه برهانيّ .

( ٤ )

[ في عينية الصفات بالنسبة الى الحق ]

و لما كان وجود الواجب بالذات - جل شأنه - عين حقيقته كما مرّ و حقيقته حقيقة قائمة بذاتها لا بغيرها و الا يلزم الافتقار الى الغير المستلزم للامكان الذاتي فيلزم ان يكون وجود الواجب جل شأنه قائما بذاته و يكون لنسبة مفهوم الوجود اليه كنسبة مفهوم الانسانية الى الانسان من حيث ثبوت اصل الضرورة الذاتية لانحو الضرورة الذاتية فان الضرورة الذاتية الثابتة للواجب الوجود بالذات، ضرورة، ذاتية ، ازلية ، سرمديّة بخلاف الضرورة الذاتية الثابتة للانسان فانها ضرورة ، ذاتيّة ، غير ازليّة و ما هو ثابت لشيء بطريق الضرورة الذاتية سواء كانت ازليّة او غير ازليّة لا يكون معللاّ بأمر لأنّ كل معلّل معلول لعلّة و كثر معلول

(١) لأن امكان اجتماع النقيضين في البطلان عين فعليته .

لعلہ ممکن بالذات و کل ممکن بالذات مسلوب [عنه] ضرورة الوجود و العدم.  
بالنظر الى الذات كما مرّ .

ثبت بحکم المقدمات المذكورة الحقّة ان الوجود ينقسم الى قسمين :  
احدهما - وجود الواجب بالذات . وثانيهما - وجود الممكن بالذات . والثاني:  
وجود الواجب بالذات كما مرّ مشروحاً فبان بالبرهان بطلان ما قال «المحقق  
الدواني» في شرح العقاید المضديّة . و «حبيب الله الباغنوی» المشهور بملا  
ميرزا جان الشيرازی (۱) في حاشيته على الحاشية القديمة تعصباً وعناداً. اوجهاً،  
اوتجاهلاً . من : ان الأشاعرة و ان قالوا : كون الصفات الكماليّة للواجب  
جلّ شأنه - زائدة على ذاته تعالى ومعلولة لذاته تعالى لكن لا يلزم عليهم التسلسل  
المحال في ايجاد الله تعالى تلك الصفات الكماليّة في ذاته تعالى بناءً على ان الله  
تعالى لم يوجد لها في ذاته بالقدرة و الاختيار حتى يلزم عليهم التسلسل المحال  
بل اوجدها بطريق الايجاب المقابل للاختيار فيكون مذهبهم : ان الله تعالى فاعل  
موجب (۲) بالنسبة الى ايجاد تلك الصفات الكماليّة في ذاته تعالى و فاعل  
مختار بالنسبة الى ايجاد غير تلك الصفات الكماليّة من الممكنات بالذات .

و وجه البطلان : انّ هذا من قبيل دفع الفاسد بالأفسد لأنّه «جلّ شأنه»  
اذا كان فاعلاً موجباً «العاذ بالله تعالى» يلزم ان لا يكون له علم سابق على  
ما يوجد فيلزم ان يكون جاهلاً والجهل نقص عظيم يتنفّر عنه ادنى عوام  
الناس حتى لو قيل للعامي انك جاهل بما تفعله و لا تعلم ما تفعله قبل ان تفعله

(۱) و هو غير ملا ميرزا الشيرازي او : الشرواني تلميذ محقق الخوانساري .

(۲) انما قالوا انه فاعل موجب لأنه فاعل مجبور لأنه لا جابر له تعالى .





و سيعلم الذين ظلموا اي<sup>٥</sup> منقلب ينقلبون . فأيضاً كمثل مجرد قائم بذاته شاعر بفعله سواء كان موجداً لفعله أو كاسباً له و لاشبهة في ان تجشّد الواجب «جل شأنه» اقوى واتم من التجشّد الثابت للنفوس الناطقة الانسانية و من التجرد الثابت للعقول التورية بل النسبة بين تجرد الواجب «جل شأنه» وبين تجشّدهما نسبة صميّة فاذا كانا شاعرين بفعلهما قبل ان يصدر منهما بطريق اليجاد والكسب يلزم بالطريق الأولى وان يكون الواجب جل شأنه عالماً بما يصدر منه قبل صدوره منه و أيضاً لاشبهة في ان من كان يوجد و يخلق الفاعل المختار العالم بما يصدر منه قبل صدوره منه يلزم بالطريق الأولى ان يكون عالماً بما يصدر منه قبل صدوره منه كما مرّ فكيف يجوز لأدنى اهل التميز و المعرفة ان يقول : أفعال العباد مسبوقة بالعلم و اما فعل خالق العباد لا يلزم ان يكون مسبوقة بالعلم ؟

و أيضاً قد اقمنا البرهان باذن الله تعالى على ان كلّ موجود يكون وجوده زائداً على ذاته يلزم ان يكون ذلك الوجود الزايد صادراً من غيره و معلولاً لغيره ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته و صادراً من غيره و معلولاً لغيره و لا يجوز ان يكون معلولاً لذاته و صادراً من ذاته بطريق اليجاد أيضاً و الا يلزم المفاسد التي مرّ بيانها تفصيلاً . و بناء على هذا البرهان لا يجوز للشاعرة ان يقولوا بكون وجود الواجب بالذات زائداً على ذاته و صادراً من ذاته «جل شأنه» سواء كان ذلك الصدور بطريق الايجاب او بطريق الاختيار فلانفع للفرار من الاختيار الى الايجاب والاضطرار بل هو من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى على اولى الالباب والسالكين مسلك السداد و الصواب و أيضاً كل

کامل یکون کماله زایدأ علی ذاته یلزم ان یکون علّة قابلیّة لکماله و لایجوز ان یکون علیه فاعلیّة لکماله ایضاً لأن موجد الکمال و خالق الکمال یلزم ان یکون حال ایجاد الکمال و خلقه کاملاً بکمال اکمل من الکمال الذی یترتب علی ایجاده و خلقه و تأثیره و کما ان موجد الشیء الخارجی و خالقه یلزم ان یکون موجوداً بوجود خارجي أقوى و اتم من وجود مخلوقه و مصنوعه فکذلک موجد القدرة الخارجیّة و خالقها و موجد الارادة و خالقها و موجد الحیاة الخارجیّة و خالقها و هکذا غیرها من الصفات الکمالیّة یلزم بحکم البدیة العقلیّة ان یکون قادراً بقدره أقوى و اتم من القدرة التي یترتب علی ایجاده و خلقه و حیّاً بحیوة اقوی و اتم من الحیوة التي یترتب علی ایجاده و خلقه و هکذا الکلام فی باقی الصفات الکمالیّة .

و بالجملة فاقد الکمال لیس فی وسعه ان یوجدّه فی نفسه و یخلقه فی نفسه بل لا بدّ له ان یتفید من غیره و یأخذه منه اما بطریق الفکر والنظر و اما بطریق الرياضة و المجاهدة المستلزمة للكشف و اما بطریق الوحي و الالهام فکذلک کل للکمال المطلق للموجود بما هو موجود لیس فی وسعه ایجاد الکمال المطلق للموجود فی نفسه و خلقه فی نفسه بل لا بد ان یکون کماله المذكور مستفاداً من غیره و مأخوذاً من غیره و لهذا یکون کمالات سکنان عالم الامکان من العقول و النفوس المجردة مستفادة من الواجب «جَلْ شأنه» و مستفاضة من لدنه .

\* \* \*

فظهر ان کل کامل یکون کماله زایدأ علی ذاته یکون قابلاً لکماله و لایکون فاعلاً لکمال بل یلزم ان یکون فاعل کماله موجوداً آخر اکمل منه کما

مر فلو كانت الصفات الكمالية للواجب «جل شأنه» زائدة على ذاته -جل شأنه- كما ذهب اليه الأشاعرة يلزم ان يكون فاعل كمالات الواجب «جل شأنه» موجوداً آخر اكمل منه كما مر والتلازم باطل فالملزوم مثله. فبطل كون الصفات الكمالية للواجب -جل شأنه- زائدة على ذاته فاذا لم يكن زائدة على ذاته -جل شأنه- يلزم ان يكون عيناً لذاته -جل شأنه- أوجزء لها والجزئية باطلة لما مر .

فتعيّن ان يكون الصفات الكمالية للواجب «جل شأنه» عيناً لذاته جل سلطانه كما هو مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين و جميع ما ذكرنا مبسوطاً ؛ شرح" وبيان لما قال الحكماء الكرام والعرفاء العظام: «لا يهب الكمال القاصر عنه» و قوله تعالى: «وفوق كل ذي علم ، عليم» يحتمل ان يكون اشارة الى عينية الصفات الكمالية لأن الظاهر من لفظ -ذى علم- هو ان يكون علمه زائداً على ذاته كما يقال: «ذو مال» و «ذو ولد» و «ذو حرفة» و «ذو صناعة» و لما كان لفظ عليم يفيد المبالغة في العلم فيلزم ان يكون عليم اكمل من ذي علم على ما قال «جل شأنه» فوق كل ذي علم ، عليم : لأن المراد بلفظ فوق هنا ، ليس هو الفوقية الحسية بل المراد به هو الفوقية بحسب الثرتبة والشرف فيكون عليم اكمل من -ذى علم- و ذلك العليم لو كان علمه زائداً على ذاته يلزم ان يكون داخلاً في ذي علم و كل ذي علم فوقه عليم بحكم قوله -جل شأنه- : و فوق كل ذي علم ، عليم .

ثم نقل الكلام الى ذلك العليم الثانى و هذا النقل لا ينتهى الى حد فيلزم اما التسلسل المحال أو الانتهاء الى عليم ليس علمه زائداً على ذاته والتسلسل باطل

لمحالیته بحکم براهین ابطال التلانیة بالفعل (۱) .

فتمین الانتهاء الی علیم لایصدق علیه انه ذو علم ، و ان علمه زاید علیه  
فاذا لم یکن علمه زایداً علی ذاته فیلزم اما الجزئیة او العینیة و الجزئیة باطله  
کما مر غیر مره فتمین العینیة .

فبان بالبرهان ان یکون (۲) علم الواجب «جل شأنه» عین ذاته بمعنی أن

(۱) استدلال بطواهر در مقام اثبات عینیت علم حق نسبت بذات خود خیلی عجیب  
است در مسائل اعتقادی نص قاطع مفید علم حجت است نه اطلاق و عموم و ظواهر مفید  
ظن حاصل از دلایل لفظی .

مطلب قابل توجه آنکه : شکی نیست که باید صفات کمالی حق از قدرت و اراده و  
کلام و ... عین ذات حق باشد چون علم و قدرت و سایر صفات کمالی خارج از مقولات  
جوهری و عرضی عین وجودند و وجود اگر عین ذات موجودی باشد باید، جمیع صفات  
کمالی عین ذات چنین موجودی باشد و چون وجود در خارج زائد بر ماهیت نمی باشد قهراً  
علم و صفات کمالی دیگر در خارج عین چنین حقیقتی می باشند زیادتی علم و قدرت بر  
ذات فقط در صورت تحلیل عقل و ذهن آنها تمعل عقلی و نهی است نه باعتبار وجود خارجی.  
باید با برهان دیگر نفی ماهیت و حد از حق اول نمود بعد از آنکه از وجود صرف  
و بی حد معانی کلیه ماهویه نفی شود قهراً صفات حق زائد بر ذات او خواهند بود ولی در  
نفی زیادتی صفات کمالی بر وجود حق باید بنا بر نفی علیت و معلولیت از ماهیت حدوث  
صفات نیز استدلال شود چون در مجردات مطلقاً هر صفتی باید عین وجود باشد و باندازه  
وجود دارای سهم از کمالات وجودی باشد و گرنه لازم آید حدوث صفات و زیادتی آن  
بر وجود خارجی و هاهنا مباحث قنطوینا عن ذکرها حذراً من التطویل .

(۲) در این که صفات کمالی از جمله علم باید عین ذات حق باشد شکی نیست چون  
واجب بالذات باید واجب از جمیع جهات و حیثیات باشد و بحسب نفس ذات جامع جمیع  
انحای فعلیات و کمالات بوده و فقدان کمالی از کمالات ملازم با ترکیب حق از جهات  
و فقدان و فقدان خواهد بود و وجود محدود ناقص و از مقام صرافت وجود که از خواص حق است

تجب ذاته . الأقدسیة مع قطع النظر عن جميع ما عداها ما يترتب عليه انكشاف جميع الأشياء انكشافاً تاماً تفصلياً بحيث لا تفصيل انهم منه و الا يلزم الجهل - العياذ بالله تعالى - و هذا الانكشاف التفصلي التام لما كان مترتباً على بحث

←

منتزّل خواهد بود .

ولی در باب علم بخصوص باید مؤلف توجه به اشکال صعب غیر منحل عند کثیر من المحققین نیز می نمود چه گونه میشود ذات واحد حقیقی بسیط من جمیع الجهات در مقام و مرتبه ذات و موطن صریح وجود خود صور متکثره متمایزه از یکدیگر را شهود نماید مؤلف ابدأ از این اشکال که شیخ رئیس و معلم ثانی و بهمنیار و کثیری از محققان مثل شیخ اشراق و اتباع او را در مخصه قرار داده است ابدأ اسمی نبرده است مگر نه آنست که اگر موجودات خارجی قبل از وجود خارجی مشهود حق باشند چون علم بمعدوم تعلق نمی گیرد باید به نحوی از انحاء وجود در مرتبه ذات معلوم و در مشهد ذات مشهود و متمیز باشند معنای علم تفصیلی حق نیز همین است علاوه بر این اشیای خارجی هرگز در عرض یکدیگر موجود نیستند بل که به ترتب سببی و مسببی تحقق دارند و کثیری از حقایق نیز در عرض یکدیگر واقعند و منتهی میشوند بطل و معالیل طولی این حقایق بهمین صورت و مشخصات و حدود باید مشهود حق واقع شوند .

مؤلف باید این جهت را هم مورد بحث قرار میداد که چگونه وجود صرف واحد منشأ انتزاع این همه کثرات متمیز از یکدیگر می باشد وجود واحد بسیط اطلاقی به چه نحو منحل بوجودات متمیزه از یکدیگر میشود امثال این قبیل از اشکالات است که شیخ رئیس و اتباع او ملاک علم عنائی را صور مرتسمه متمیزه میدانند و از ورود این قبیل از اشکالات شیخ اشراق و جمعی دیگر ملاک علم تفصیلی را نفس حقایق خارجی دانسته و بعلم اجمالی در موطن ذات کفایت نموده اند و عرفاً ملاک علم تفصیلی را تجلی حق بصور اسماء و صفات و اعیان ثابتة در موطن واحدیت و تجلی ثانی و مقام واحدیت میدانند .

باید مؤلف در مقام حل این اشکالات برمیآید در حالتی که با اعتقاد باصالت ماهیت و نفی تشکیک خاصی بل که اخص الخواصی از عهده انحلال چنین اشکالات هرگز بر نمی آید

ذاته الأقدسیّة مع قطع النظر عن کل ما عداها فیلزم ان یکون هذا الانکشاف التفصیلی التام ثابتاً لبحث ذاته الأقدسیّة قبل وجود الأشياء و عین وجودها و بعد وجودها علی نهج واحد و نسبة غیر متبدّلة و غیر متغیّرة و یلزم أيضاً ان یکون علمه تعالی بجمیع الأشياء ، فی درجة واحدة بحيث یکون العلم بالأسباب و مسبّاتها فی درجة واحدة بحيث لا یکون العلم بالأسباب متقدّماً علی العلم بالمسبّبات و الا یلزم الجهل (۱) .

لأن المتأخّر لا یکون فی مرتبة المتقدم فلا بد ان یکون التقدّم والتأخّر بین المعلومات التي هی الأسباب ومسبّبات تلك الأسباب لاین العلم بالأسباب و العلم بالمسبّبات لأن العلم بالأسباب و المسبّبات ، أمر واحد بسیط حقّ و هی ذات الواجب تعالی (۲) لأن العلم هو ما یرتب علیه الانکشاف و قد ثبت بالبرهان المذكور ان بحث الذات الأقدسیّة یرتب علیها انکشاف جمیع الأشياء

←

از تقریر مطالب سادّه و پیش پا افتاده مشکلی حل نمیشود بیان این قبیل از مطالب که مؤلف تقریر می نماید هرگز مورد توجه واقع نمیشود ، عجب آنکه غرور علمی مانع شده است که مؤلف و امثال او در مطالب محققانه ملاصدرا دقت کنند و این قسم خود را پابند بمطالب ست ننمایند :

(۱) لا یخفی علی الخبیر فی الفن مافیہ من الاشکالات .

(۲) و فیه اولاً انه یلزم عدم مطابقة العلم للمعلوم والتطابق بینهما واجب بالبدهة و من البدیهی اذا لم یکن العلم مطابقاً للمعلوم یلزم ان لا یکون للعلم مطابق و هذا احد معانی الجهل بالمعلوم لأن المعلوم یجب ان یکون موجوداً فی موطن وجود العالم اذا قلنا بوجوب انکشاف الحقایق فی العلم قبل ظهورها فی الخارج و وجودها فی مرتبة نازلة عن الوجود الحق الاحدی الصرف المتجلی فی الحقایق .

انكشافاً، تاماً تفصيلياً لا اجمالياً وهذه الذات الأقدسية أمر بسيط من جميع الوجوه فلا يتصور فيها تقدم باعتبار و تأخر باعتبار آخر و ايضاً التقدم في العلم و التأخر في العلم مستلزم للجهل كما مر . و يلزم ايضاً ان يكون حقايق الأشياء و وجوداتها لغوا و ترتب الانكشاف عند الله و مناطية الانكشاف عنده تعالى لما مر من أن مناط الانكشاف و ما يترتب عليه الانكشاف ؛ انكشافاً تفصيلياً تاماً انما هو بحت ذاته الأقدسية مع قطع النظر عن كل ما عداها و الا يلزم الجهل الذي يتفر عنه أدنى عوام الناس كما مر (١) .

نعم حقايق الأشياء و وجوداتها و خواصها و آثارها منكشفات ومعلومات ولا نصيب لشيء منها ولا دخل لشيء منها في ترتب الانكشاف و مناطية الانكشاف فيكون لغوا لا يترتب على شيء فيها الانكشاف عند الله « جل شأنه » (٢) .

(١) وما هو ملاك الانكشاف في مرتبة ذاته المقدسة اذا لم تكن فيها جهة و جهة و ان قلنا بوجود جهات متميزة ، و حيثيات متعددة موجبة لتمايز الحقايق عن الآخر وعدم تمايز الأشياء عن الآخر لا يلائم العلم الغايي الذي صار سبباً لإيجاد الحقايق ككل في مرتبة وجودها .

معلوم نيت مؤلف باجه برهاني قادر است علم تفصيلي را در ذات حق اثبات نمايد درحالي كه بايد صور علمي متميز از يكديگر باشند عدم تمايز با علم تفصيلي سازش ندارد . (٢) و اعلم ان من مراتب علمه تعالى انكشاف الحقايق في مرتبة وجودها الخاص بها و يترتب على كل من الحقايق الموجودة المترتبة الانكشاف و كما انه يجب علمه تعالى بالحقايق قبل وجوداتها يجب علمه بها في مرتبة وجوداتها الخارجية بالافرق فلامعنا لقوله: ولا نصيب لشيء منها ولا دخل لشيء منها في ترتب الانكشاف و يظهر من امثال هذه الكلمات عدم تحققه في العلوم الحكيمية و غفلته عن كيفية احاطته القيومية بالأشياء و سرانه في الحقايق الوجودية كيف و علمه تعالى علم واحد شخصي كما ان الوجود واحد شخصي احاطي مرتبة ذاته و مقام نازل وجوده شيء واحد اطلاقاً لا يقبل التعدد والتجزئ و التقدر .

\* \* \*

فظهر ان ذات الواجب «جل شأنه» مع كونها أمراً ، بسيطاً ، حقاً بحيث لا يكون لها جزء خارجى ولا ذهنى ولا وهى و الا يلزم التركيب المستلزم للامكان الذاتى يكون باعتبار بحث ذاته البسيط الحققة الصرفة علماً تفصيلياً ، تماماً بجميع الأشياء قبل وجودها و حين وجودها و بعد وجودها على نهج واحد و سنة غير متبدلة و غير متغيرة فلا يعزب عن بحث ذاته الأقدسية بمجرد بحث ذاته الأقدسية «مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء» فالعلم امر بسيط صرف حق قائم بذاته فى الخارج و واجب الوجود بالذات فى الخارج والتكثر والكثرة انما يكون فى المعلومات بذلك العلم البسيط القائم بالذات فى الخارج الواجب الوجود بالذات والخارج و يحتمل ان يكون قوله تعالى : «والله واسع عليم» اشارة ما ذكرنا . من أن ذات الواجب «جل شأنه» مع كونها أمراً بسيطاً حقاً صرفاً بحيث لا تكثر فيها بوجه من وجوه الكثرة يكون علماً تفصيلياً بجميع ذرات عالم الوجود فيكون (١) ذات الواجب «جل شأنه» مع كونها أمراً

(١) و اعلم انّ كلّما ذكره فى بيان العلم التفصيلى الإلهى ادعاء صرف بلا دليل لأنه يجب ان يكون جميع الحقائق من الذرة الى الدائرة مكشوفة فى مقام ذاته بمعنى ان يكون صريح ذاته علماً تفصيلياً بالأشياء باعتبار و علماً اجمالياً بمعنى آخر فهو علم تفصيلى باعتبار عدم محدوديته و صرافته لان صرف العلم علم بكلّ شئ و عدم انكشاف حقيقة من الحقائق بحسب الكم او الكيف ينافى صرافة ذاته و يكون ذاته علماً بشئ و جهلاً بشئ آخر و علم اجمالى لبساطة المعلوم و تحرّيه عن شوائب الجهل فلذا قالوا : انه علم اجمالى فى عين الكشف التفصيلى فافهم ومن البديهي ان الخالق للاشياء يجب ان يكون عالماً بالاشياء مع حدودها و مشخصاتها و لوازمها و ملزوماتها على الوجه الأتم والعلم العنايى هو العلم بالنظام الأحسن والنظام الخارجى اذا كان ظلاً للنظام الربوبى يجب ان يكون علمه تعالى بحسب



بسیطاً صرفاً حقاً ؛ لاتکثر فیها بوجه من وجوه الکثرة ، امراً واسماءً - نهاية للوسع - من حیث ترتب انکشاف جمیع الأشياء علیه انکشافاً تفصیلاً تاماً قبل وجود الأشياء و بحین وجودها وبعد وجودها علی نهج واحد وستة غیر متغیرة فیکون الوسعة التامة العلمیة ثابتة لذات الواجب «جل شأنه» بمجرد بحث ذاته الاقدسیة مع قطع النظر عن کل ماعدا ذاته «جل شأنه» و عینیة العلم بهذا المعنی الذی مَرَّ مشروحاً من خواص الواجب جل سلطانه لأن العالمین الداخلین فی عالم الامکان من العقول والنفوس المجردة لا یحصل لهم العلم بین ذواتهم الا بحضور عین ذلك الغير عندهم او بحضور صور العلمیة الموجودة بالوجود الظلی عندهم . و لهذا یشکل علوهم بغير ذواتهم منحصرة فی الحضور و الحصول و کل عالم بالعلم الحضوری والحصولی جاهل باعتبار اصل ذاته لأنّه کل واحد من العلم الحضوری والحصولی (۱) زاید علو ذات من کان یعلم الغير

بحث ذاته بالأشياء ملازماً لهذا النظام بحيث بصیر سبباً للنظام الخارجی ومعدّلک کیف یتفقو المؤلف بانه لا تقدم ولا تأخر فی العلم اذا کان التقدم والتأخر نحو وجود الأشياء .

خلاصة الكلام یشجب علی الحکیم المحقق اثبات علمه تعالی بالأشياء مع ملاحظة تمايز الحقایق و لحاظ ارتباط بعضها ببعض و علمه تعالی بها مع علمه بارتباط الملل بالمعالیل والتلازم بالملزومات اما کیفیة اقامة الدلیل علی هذا المطلب الذی ماحصل حق تحقیقها الا لا وحدی من الحكماء الإلهیین یشتمل علی مقدمات قد ذکرناها واقمنا البرهان علیها فی حواشينا و شرحنا علی کتاب الفصوص و شرحنا علی المشاعر و نذكرها مع تقرير کیفیة علمه بالأشياء تفصیلاً فی هذه الحواشی اجمالاً عنقریب انشاء الله تعالی .

(۱) مؤلف گمان کرده است علم حضوری منحصر است بعلم علت مثلاً بعملول خود

باعتبار حضور عین ذلك الغير أو صورته لأنّ كلاً من ذلك الغير وصورته العلمیّة خارج عن ذات ذلك العالم ولا شبهة فی ان الأمر الخارج عن ذات شيء لا يكون ثابتاً له فی مرتبة ذات ذلك الشيء (۱) .

( ۵ )

[ فی نفی العلم الحسولی او الحضورى عن المبدء الاول ]

فظهر أمران ، احدهما : ان العالم اذا كان علمه لغير ذاته بطريق العلم الحضورى والحسولى ، يلزم ان يكون جاهلاً باعتبار أصل ذاته كما مر .

باعتبار انکشاف معلوم و معلول بحسب صریح وجود خارجی یا علم شيء بذات خود و علم نفس بصور قائم بخود لذا انکشاف حقایق را در موطن ذات و صریح وجود علت اول - تعالی شأنم بدون نقش زائد و صورت قائم بذات حق از اقسام حضوری نمیداند در حالتی که خالص ترین علم که مبرا ، از جمیع جهات جهل و عدم است همان انکشاف حقایق است در موطن ذات و مشهد غیب وجود چه آن که حقیقت هر شيء عبارتست از نحوه تعیین آن در علم ربوبی باعتبار صریح وجود حق و چون حقایق در این مقام بوجود تمامی جمعی احدى وجود ، دارند و نسبت حقایق خارجی بحق بنحو وجوب و تأکد و ثبوت حقایق نسبت بوجود خودشان بامکان و خروج از مقام جمعی و تنزل از مقام علم خالص صریح شامل کُل شيء بحيث لا یشتد عن حیطة وجوده شيء پس اتم انحاء علم ، علم حق است بذات خود باعتبار اشتغال این ذات بر جمیع اشیاء همان طوری که از حیطة وجود هیچ وجودی خارج نیست و گرنه از صرافت و محوشت خارج میشود کذلک اتم انحاء علم ، علم حق است باشیاء لذا وجدان حق جمیع اشیاء را ملاک انکشاف جمیع حقایق در مقام احدیت وجود است لذا مبدء تجلّی و ظهور اوست در جمیع مظاهر در مقام فرق وجود و شهود حق خویش را در ملابس اعیان باعتبار وجود خارجی و للمتأمل فیما حققه المؤلف الفاضل مجال واسع و لممری ان الخوض فی امثال هذه البحار لیس قسط غواص قریحه و کل میسر لما خلق لأجله .

و ثانيهما : ان كل عالم يكون علمه حضورياً و احصولياً يلزم أن يكون فقيراً ، و محتاجاً الى أمر خارج عن ذاته و هو عين الشيء الحاضر عنده و الصّورة العلميّة الموجودة بالوجود الظلي كما مرّ . و لما كان العالم بالعلم الحضوري أو الحصولي يلزم ان يكون جاهلاً باعتبار اصل ذاته كما مرّ (١) ، فيلزم ان لا يكون علم الواجب - جلّ شأنه - بالأشياء حضورياً و لاحصولياً و الا يلزم الجهل باعتبار أصل الذات و يلزم الفقر و الاحتياج الى غير الغير ، او الى حضوريّة العلميّة الموجودة بالوجود و كل واحد من الجهل و الفقر نقص عظيم بالنسبة الى ساحة كماله - جلّ شأنه - فلا بد ان لا يكون علم الواجب بالأشياء حضورياً و لاحصولياً بل يلزم ان يكون بنحو آخر و هو ان يكون ذات الواجب - جلّ شأنه - باعتبار بحث ذاته الأقدسيّة مع قطع النظر عن جميع ماعدا ذاته الأقدسيّة علماً ، تفصيلياً ، تاماً ؛ بحيث لا تفصيل اتم منه بجميع الأشياء قبل وجودها و حين وجودها و بعد وجودها على نهج واحد و سنة غير متبدلة و غير متغيّرة و الا يلزم الجهل كما مرّ .

و بناءً على هذا المسلك التحقيقي البرهاني يثبت للواجب كمالان تامان مختصان بذاته - جلّ شأنه - .

احدهما: الوسعة التامة العلميّة التي لاتمام و لاوسعة فوقها و هذه الوسعة التامة العلميّة ثابتة لذات الواجب - جلّ شأنه - باعتبار بحث الذات الأقدسيّة مع قطع النظر عن جميع ماعداها كما مرّ .

(١) و فيه ما فيه و قد عرفت وجه فساد ما ذكره المؤلف و جعله علم الحق بالأشياء باعتبار صريح ذاته تعالى خارجاً عن العلم الحضوري و الحصولي .

و ثانیها : الغنی الذاتی . لأن ذات الواجب جل شأنه - باعتبار اصل ذاته و بعت ذاته الأقدسیة ، كافية فی ترتب انکشاف جمیع الأشياء عندها - جل جلاله - انکشافاً تاماً ، تفصیلياً قبل وجود الأشياء و حين وجودها و بعد وجودها علی نهج واحد و سبقة غیر متخیره و اذا كانت كافية فی حصول هذا الانکشاف التفصیلي التام فلم یکن محتاجة الی الغير و اذا لم یکن محتاجة الی الغير و یكون ذاته باعتبار اصل الذات و بعت الذات الأقدسیة كافية فی حصول هذا الانکشاف التفصیلي التام؛ یلزم ان یحصل للواجب جل شأنه - الغنی الذاتی والاستغناء الذاتی .

و اما العلماء الداخلون (۱) فی بقعة الامکان من النفوس المجردة والعقول

(۱) و لعلّ التعبير بالعالمین کان احسن و یرد علی ما ذکره فی بیان اثبات العلم الحضوری و الحصولی للممکنات ای ذوات المجردة و فیهما عن الحق و اثبات علم ثالث له تعالی وجوده من الایرادات اولاً : علم حضوری منحصر بعلم شیء بذات خود و یا علم بشیء بنفس وجود خارجی معلوم بدون حصول صورت در عالم نمی باشد ممکن است نفس وجود علت باعتبار احاطه وجودی وسعه و اطلاق ذات علم تفصیلي بمعلول باشد .

دیگر آنکه همان برهانی که در اثبات علم تفصیلي حق باشیاء قبل از ایجاد تقریر شد در علم عقل اول بعقل ثانی و سایر حقایق امکانی جاری است و در مجرد تام مطلقاً علم حصولی تحقق ندارد « کَلْ مجرد یری ذاته فی ذات صاحبه و کان مرآت وجوده و قد ورد مأثوراً المؤمن مرآت المؤمن » عقل اول در ایجاد عقل ثانی (اگر چه موجد حقیقی حق است) محتاج بعلم بوجود عقل ثانی است قبل از ایجاد آن این علم بنحو علم حصولی نیست چون در مجرد کمالات بالفعل است و حصول صورت ملازم ماده و امکان و تجسم است در مرتبه مقدم بر وجود عقل ثانی نفس وجود عقل ثانی و علم بآن مصحح ایجاد نمی باشد لابد عقل اول در مرتبه ذات عالم بعقل ثانی است محققان همین قسم علم را علم حضوری میدانند .

النورية فعلهم بغير ذواتهم اما بحضور عين ذلك الغير عندهم او بحضور صورته العلمية الموجودة بالوجود الظلّي عندهم (۱) فيكون علمهم بالغير اما حضورياً او حصولياً و كل عالم بالعلم الحضورى او الحصولى فقير ، و محتاج الى امر خارج (۲) عن ذاته كما مّر .

(۱) اويكون نفس وجود كل موجود عال علماً تفصيلاً بالغير .  
(۲) في العقول الطولية والقواهر الاعلى والعقول المرضية بالنسبة الى اصنامها لايجوز ان يكون علمها مأخوذاً من معلولاتها لان المالى لاينفعل عن السافل ولايستكمل به فيكون منشأ علم العقول خزائن غيب الحق و هى غير خارج عن ذوات العقول .  
علم بحقايق خارجيه از دو راه ممكن التحقق است و معلوم بعلم حضورى بر دو قسم است .

يكي آنكه نفس وجود خارجى معلوم بحسب رتبة وجودى متأخّر از عالم باشد و حاضر ترد عالم چون ملاك علم حضور است و شهود و ملاك جهل غيبت و عدم حضور هر چه وجوه تمايز بين عالم و معلوم کمتر باشد علم صافى تر و تقى تر و از جهات جهل و عدم حضور دورتر است .

دوم آنكه معلوم و عالم در وجود خارجى يك امر و يك حقيقت و علم و عالم و معلوم بوجدوى واحد تحقق دارند .

مثل علم مجرد بذات خود و علم علت بوجود معلول خود باعتبار تحقق معلول بوجدوى اتم و اعلى در ذات علت چه آنكه هر معلوم مفاض قبل از ظهور خارجى بوجدوى كاملتر از وجود خارجى و بهستى دورتر از جهات كثرت و غيريت در وجود علت خود موجود است و وجود خاص معلول عبارت است از تجلى و ظهور علت در عين ثابت معلول كه برگشت منشأ غيريت و تمايز بهمين عين ثابت و مفهوم كلى مى باشد .

روى قواعد عقلى و موازين كشفى علت اصلى موجودات آنچنان وجودى است كه بوحدته جامع جميع نشآت و بصرافته مبدء ظهور كثرات و در مقام و مرتبة ذات خود منشأ انتزاع مفاهيم و معانى مختلفه است كه بجهات متعدده از آن وجود حقيقى انتزاع ميشوند .

و يحتمل ان يكون قوله تعالى : «والله العنى و انتم الفقراء» اشارة الى ما ذكرنا من تحقيق ما هو الحق فى علم الواجب - جل شأنه - بالأشياء قبل وجودها و حين وجودها و بعد وجودها .

و ايضا المسئلة التى هى معركة الآراء بين العلماء ، انما هى ان العلم الثابت للواجب جل شأنه بالأشياء المتقدم على ايجاد الأشياء هل هو حضورى او حصولى اونحو آخر غير الحضورى او الحصولى لاجاز ان يكون ذلك العلم المتقدم حضورياً و الا يلزم تقدم الشئ على نفسه و اللزوم المذكور و بطلان هذا اللازم يتيان غنيان عن البرهان . و يلزم الجهل ايضا لأن علمه جل شأنه اذا كان حضورياً يلزم ان يكون علمه بالغير باعتبار حضور عين ذلك الغير عنده و هذا الحضور زايد على ذاته جل شأنه فيلزم ان يكون هذا القسم من العلم زائداً على ذاته فلا يكون ثابتاً فى مرتبة ذاته و يصح سلبه عنه باعتبار مرتبة ذاته فيلزم الجهل باعتبار مرتبة ذاته جل شأنه و الجهل نقص عظيم يجب تنزيهه جل شأنه عنه كما مر غير مرة . و ايضا لما كان علم الواجب جل شأنه يلزم ان يكون حاصلاً له فى الأزل فيلزم ان يكون جميع الأشياء حاضرة فى الأزل بناء على القول بكون علمه تعالى بالأشياء علماً حضورياً و حضور جميع الأشياء فى الأزل مستلزم لقدم العالم بجميع اجزائه حتى الحادث اليومى و اللازم مع كونه فطرى البطلان مخالف للنقل و العقل . أمّا النقل (فظ) لان حدوث العالم ثابت باجماع الملمين . و اما العقل فلان العالم مشتمل على جزئين . احدهما : ما لا يتوقف وجوده على الامكان الاستعدادى و هذا الجزء قديم عند القائلين بقدم العالم . و ثانيهما : ما يتوقف وجوده على الامكان الاستعدادى كالحادث اليومى و هذا الجزء حادث عند

القائلين بقدم العالم أيضاً كما لا يخفى على المستمع .  
ولاجاز أيضاً ان يكون حصولاً لوجوه .

الأول ان كل عالم يكون علمه علماً حصولياً ؛ يلزم ان يكون علمه زائداً على ذاته و خارجاً عن ذاته و ككل أمر خارج عن ذات شيء لم يكن ثابتاً له في مرتبة ذاته، فيضشح سلبه عنه اذ الوجود باعتبار ذاته وبناءاً على هذا يلزم ان يكون ككل عالم بالعلم الحصولي فاقد العلم باعتبار أصل ذاته و مسلوب العلم باعتبار أصل ذاته فيكون ككل عالم بالعلم الحصولي جاهلاً والجهل نقص عظيم يجب تنزيهه جل شأنه - عنه .

والثاني : ان كل عالم بالعلم الحصولي يكون قابل العلم و قابل العلم لا يجوز ان يكون فاعلاً لعلمه الذي يكون قابلاً له و الا يلزم الدور والتسلسل لأن العالم بالعلم الحصولي لا يكون الا المجرد القاييم بالذات و ككل مجرد قائم بالذات يكون فعله مسبوقاً بالعلم كما مر و ذلك العلم السابق ان كان عين العلم التلاحق ؛ يلزم الدور اي تقدم الشيء على نفسه و ان كان غيره ننقل الكلام اليه . فاما ان يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل او يرجع ؛ فيلزم الدور و هما باطلان و ملزوم الباطل ، باطل .

فتمين ان يكون فاعل العلم الحصولي أمر آخر غير القابل للعلم الحصولي وبناء على هذا لا يجوز ان يكون علم الواجب جل شأنه بالأشياء علماً ، حصولياً و الا يلزم ان يكون قابل العلم فقط و يكون فاعل علمه امراً ، آخر خارجاً عن ذاته و ذلك الأمر لا يجوز ان يكون ممتنع الوجود بالذات لأنه معدوم لا يكون فاعلاً و مؤثراً و ذلك بين .

ولا يجوز أيضاً ان يكون واجب الوجود بالذات لأنه مستلزم لتعدد الواجب بالذات وهو باطل . و يلزم الترجيح بالمرجح أيضاً . و يلزم أيضاً ان يكون احد الواجبين بالذات مفيضاً و الآخر مستفيضاً فيلزم ان احد الواجبين وهو المفيض اكمل من الآخر و هو المستفيض لأنّ المفيض اكمل من المستفيض بلاشبهة .

و أيضاً فنقل الكلام الى الواجب المفيض و نقول : لما كان موجد الصور العلميّه كما هو المفروض فيكون موجداً للكمال و موجد الكمال يجب ان يكون حين ايجاد الكمال متصفاً بكمال اكمل من الكمال الذي ترتب على ايجاده فيلزم ان يكون عالماً و مفيضاً بعلم اكمل من العلم الذي يوجده فيكون له علم سابق على العلم الذي ترتب على ايجاده فننقل الكلام الى ذلك العلم السابق و نقول : ذلك العلم السابق امّا عين ذاته او زايد على ذاته و على تقدير ان يكون زائداً على ذاته فهو اما حصولي او حضوري و هما باطلان كما مرّ .

فتعيّن ان يكون عين ذاته فيلزم ان يكون كون العلم عين الذات من خواصّ الواجب بالذات . فكلّ واجب الوجود بالذات يلزم ان يكون علمه بالأشياء عين ذاته كما مرّ .

وبناءً على هذا لا يتصوّر ان يكون ما هو واجب الوجود بالذات يستفيض العلم من الغير سواء كان ذلك الغير واجب الوجود بالذات و لا يجوز أيضاً ان يكون ممكّن الوجود بالذات و الاّ يلزم ان يكون ممكّن الوجود اكمل من واجب الوجود ؛ بناءً على ان المفيض اكمل من المستفيض كما مرّ . و أيضاً : موجد العلم ، موجد الكمال و كلّ موجد الكمال يلزم ان يكون حين ايجاد الكمال متصفاً بكمال اكمل من الكمال الذي يترتب على ايجاده . و بناءً على هذا يلزم



ان يكون موجد العلم عالماً بما يوجد قبل انه يوجد و ذلك العلم السابق لما  
 بحضور عين ما يوجد فيلزم الدور اي : تقدم الشيء على نفسه و ذلك بين  
 الاستحالة . او بحضور صورته العلمية الموجودة بالوجود الظلّي فنقل الكلام  
 الى هذه الصورة (۱) العلمية السابقة الموجودة بالوجود الظلّي ؛ فنقول :  
 لا بد لها من فاعل و فاعل الصورة العلمية الموجودة بالوجود الظلّي لا بد  
 ان يكون عالماً بما يفعله و يوجد قبل ان يوجد و يفعله . و نقل الكلام الى  
 هذا العلم السابق و هذا النقل لا ينتهي الى حد ؛ فاما ان يذهب الى غير النهاية  
 بالفعل فيلزم التسلسل المحال او يرجع فيلزم الدور المحال و هذا التسلسل او  
 الدور انما يلزم من كون علم الواجب جل شأنه بالأشياء قبل وجودها علماً ،  
 حصولياً فيكون ذلك العلم الحصولي ملزوماً للمحال و ملزوم المحال معدوم ازلاً  
 و ابداً (۱) فيكون ذلك العلم الحصولي معدوماً «ما» ازلاً و ابداً و الثالث ان العالم  
 بالعلم الحصولي يلزم ان يكون كماله حاصلًا بأمر غير ذاته فيلزم ان يكون

(۱) و اعلم ان هذه الصورة المعقولة مترتبة على العلم الإجمالي الذي كان عين  
 ذاته تعالى و تقدم العلم الذي كان عين الذات على هذه الصورة . تقدم ذاتي بل ان سئلت  
 الحق ان هذه الصور المفصلة صورة و مظهر للعلم الذي كان عين ذاته و كان شأنه البطون  
 و الخفا و ظهوره هذه الصور التفصيلي و بحكم اتحاد الظاهر و المظهر و وحدة المعنا  
 و الصورة و مقام غيب الوجود كانت متحدة ؛ اتحاداً لا يعرفه الا من اكتملت عينه و ذاق  
 من مشرب التحقيق .

(۲) اين تسلسل منقوض است بعلم نفس بصور ادراكيه بدون شك نفس ناطقه بعد  
 از ممارست در علم داراي ملكة خلاق صور تفصيلي مي شود باين معنا شيخ رئيس  
 تصريح نموده است و قد اشتهر عنهم : «العقل البسيط الإجمالي خلاق للصور المفصلة»  
 مي توان گفت صورت مفصلة معلول نفسند و مسبوق بصور اجمالي هر معلولي بايد مسبوق  
 الوجود باشد بعلم تفصيلي قبل از وجود خارجي خاص خود و يلزم الدور او التسلسل .

مستكملاً بغير ذاته و محتاجاً فى كماله الى امر غير ذاته فيكون فقيراً ، الى غير ذاته و هذا نقص عظيم بالنسبة الى ساحة عِزّه -جل شأنه- .

( ٦ )

[ فى ابطال القول بثبوت الماهيات منفكة عن الوجود ]

و اعلم ان القائلين بثبوت المعدومات «ثبوتاً ازلياً» توهّموا : ان هذا نافع فى تصحيح علم الواجب -جل شأنه- بالأشياء قبل وجودها ؛ بناء على ان الأشياء وان كانت معدومة فى الأزل لكنها ثابتة فى الأزل فباعتبار الثبوت الازلى حاضرة عنده تعالى فى الازل فلم يلزم نقي العلم .

وهذا توهّم فاسد لأن الأشخاص الثابتة فى الأزل غير الأشخاص الموجودة فى التلازل لان الأشخاص الموجودة فى اللاّ ازل، اشخاص حادثة فى اللاّ ازل و هذه الأشخاص الحادثة فى اللاّ ازل ليست أشخاصاً ، ازليّة ، فلم يكن حاضرة عنده تعالى فيلزم الجهل «العاذ بالله» فلم يكن القول بالثبوت نافعاً . و ايضاً قد مرّ ان العالم بالعلم الحصىلى يلزم ان يكون جاهلاً باعتبار الذات كما مرّ مشروحاً . فالقول بثبوت المعدومات فى الأزل على تقدير تسليم معلوليته انما يكون مفيداً ، الاثبات العلم الحصىلى للواجب -جل شأنه- فى الأزل و قد مرّ مشروحاً انه لايجوز ان يكون علم الواجب -جل شأنه- بالأشياء حضورياً و لاحصولياً فلانطول بالاعادة .

و لما بطل العلم الحصىلى على الوجه الذى مرّ مشروحاً فتميّز ان يكون علم الواجب -جل شأنه- بالأشياء قبل وجودها بنحو آخر غير الحصىلى والحصولى و هو ان يكون ذات الواجب -جل شأنه- باعتبار بحث ذاته الأقدسيّة مع قطع النظر عن جميع ماعدالذات الأقدسيّة ؛ علماً ، تفصيلياً .

تاماً ؛ بحيث لا تفصيل اتم منه فيترتب على بحث ذاته الأقدسية انكشاف جميع الأشياء انكشافاً ، تفصيلياً ، تاماً ؛ قبل وجود الأشياء و حين وجودها و بعد وجودها على نهج واحد و سنة غير متغيرة و غير متبدلة كما مر غير مرة .  
والرابع : ان علم الواجب بالذات جل شأنه - لو كان حصولاً يلزم ان يحصل و يرتسم في ذاته الصور العلمية للأشياء و هذه الصور العلمية ؛ ممكنات بالذات ، موجودات ، مرتسمه في ذات الواجب جل شأنه - فيلزم استكمال الواجب بالذات بالممكن بالذات بناء على ان كل عالم بالعلم الحصولي يكون علمه الحصولي كاملاً ؛ لأنه لولا ذلك العلم حاصلاً له لكان جاهلاً (۱) ناقصاً فتصير

(۱) منشأ حصول صور مرتسمه در ذات ، ذات حقت که صور علمیه منبجس از این ذات بهجت انبساط است از برای دفع این توهم شیخ رئیس و اتباع او مفصل مطالبی تحقیقی و دقیق بیان نموده اند . قول بصور مرتسمه باطل است ولی وجه بطلان آن این نیست که صور ممکنات منشأ استكمال و انفعال حق و موجب اتحاد جهت فاعلی و قابلی می باشند امثال شیخ رئیس فاضل فلاسفه از التزام به این قبیل توالی فاسده بدیهی هرگز غافل نمی باشند و صور مرتسمه معقوله ، چون لوازم متأخرند از ذات بسیط که واحد من جمیع الجهات است کمال ذاتی حق محسوب نمی شوند ، « فیکون علّوه و مجده بذاته لابلوازمه التي هي المعقولات . . . والصور العقلية و ان كانت أعراضاً فيه فليس ممّا يتّصف بها او ينفعل عنها . اتصاف حق به وجوب وجود علت مبدئیت او نسبت باین لوازم است .

كما این که حیثیت ایجاد حق نسبت به صور علمیه مرتسمه عین جهت معقولیت آنهاست فلاحاجة الى اثبات علم آخر كما ان النفس علة ايجائية بالنسبة الى الصور العلمية القائمة بالنفس قیاماً صدوریاً و فی ایجادها للصور لایحتاج الى علم تفصیلی سابق علی الصور . . . و ما ذکرنا ظهر وجوه الخلل فیما افصاه المؤلف فی ابطال الصور المرتسمه و ان كان الحق عندنا ان الحق بنفس ذاته یعقل الأشياء عقلاً بسیطاً اجمالاً فی عین الكشف التفصیلی .

بسبب تلك الصور العلمية ، عالماً ، كاملاً ، فيصدق على تلك الصور العلمية انها زينة لذات ذلك العالم بالعلم الحصولي و انها مكتملة (۱) لذات ذلك العالم بحيث لو لم يكن تلك الصور العلمية مرتسمة في ذات ذلك العالم بالعلم الحصولي لكان ذات ذلك العالم ذاتاً ، ناقصة جاهلة فيلزم ان يكون ذات الواجب - جل شأنه - مستكملة بتلك الصور العلمية المرتسمة فيه الممكنة بالذات ، و استكمال الواجب بالذات بالممكن بالذات ، نقص عظيم يجب تنزيهه - جل شأنه - عنه .

و يلزم أيضاً ان يكون حال الواجب بالذات مثل حال العالمين بالعلم الحصولي الداخلين في عالم الامكان من حيث حصول النقصان باعتبار أصل الذات و حصول الكمال باعتبار الصور العلمية المرتسمة في ذات العالم بالعلم

---

(۱) وقد علمت ان الصور المتأخرة عن الذات التي كانت حيثية معقوليتها عين جهة وجودها و صدورها لا يمكن ان تكون سبباً لتكامل ذات الحق الأول و الكثرة الحاصلة في الذات بملاحظة فيضان الصور و انبجاس المعقولات عنه - تعالى شأنه - انما هو بعد الذات الأحديّة بترتيب سببي و مسببي غير زماني لا ينثلم بها وحدة الذات و به صرح المعلم الثاني بقوله : « واجب الوجود مبده كُـل فيض و هو (ظ) على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته و علمه بذاته و يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة . . . »

بدون تردید جميع کمالات وجودی باید در مقام صرافت وجود بدون تناهی ؛ خالی از تكثر موجود باشد از جمله صفت علم و لیکن مؤلف فاضل از تقرير تصوير تمقل جميع کثرات با حفظ وحدت حق و بالحاظ تمايز معلومات در ذات بسيط حقیقی عاجز است و از بیان تحقیقی ان (کأنه) فرار می کند .

کسی که مراتب وجودی را ماهیات متکثره و معاليل امکانيه را حقایق متباینه میدانند هر گز از عهده اثبات علم تفصیلی حق در مقام ذات بر نمی آید و از دفع اشکالات وارد بر این مسأله عاجز خواهد بود .

الحصولی و کون الواجب بالذات - جل شأنه - شریکاً - للممکنات فی نقصان الذات باعتبار أصل الذات و فی کمال الذات باعتبار صور العلمیة المرتسمه فی ذات العالم بالعلم الحصولی و کون الواجب بالذات - جل شأنه - شریکاً للممکنات فی نقصان الذات باعتبار اصل الذات و فی کمال الذات باعتبار الصور العلمیة المرتسمه فیها نقص عظیم یجب تنزیهه - جل شأنه - عنه . و ایضاً یلزم ان لا یثبت للواجب بالذات الفنی الذاتی لأفتقاره فی ثبوت العلم له الی الصوره العلمیة المرتسمه فی ذاته - تعالی - لو کان علمه بالأشیاء حصولیاً کما مرّ غیر مرّة .

الخامس : نقل الکلام الی تلك الصور العلمیة المرتسمه فی ذات الواجب - جل شأنه - فانها لا یجوز ان یكون ذات الواجب - جل شأنه - علة قابلیة فقط لتلك الصور العلمیة و الا یلزم القبول و الاتفعال من الغیر و التلازم باطل فالملزوم مثله فیلزم ان یكون فاعل تلك الصور هو ذات الواجب - جل شأنه - (۱) . فایجادها [اما ان یكون] بالعلم السابق او بغير العلم السابق ، و کثل واحد منه [باطل] کما مرّ فلان طول بالاعادة و اعلم ان لنا مقدمة بديهیة فطریة ، فطرت علیها العقول النوریة و النفوس المجردة الانسانیة و هی ان کل ما بالغير فرع الغیر و متفرع علیه و وجوده و تحقیقه بدون وجود أصله ممتنع و وجود أصله ممتنع بالذات بحکم بديهیة کل عاقل حتی البله و الصّبیان من افراد الانسان و باعمال هذه المقدمة

---

(۱) اجتماع فاعل و قابل ، در مطلق اتصاف لازم نمی آید و جمعی از اعلام ، در مقام دفع این قبیل از مناقشات ، مفصل بحث نموده اند بسیط غیر قابل اتفعال معرّاً ، از ماده و علایق آن هرگز محلّ حوادث و اتفعال واقع نشود و ارتسام صور علمیه در ذات سبب حلول ملازم با حدوث لازم جسم نمی شود کما ذکره صدرالحکماء و المحقّق الداماد و قبلهما الشیخ و اتباعه .

البدیهیة يمكن اثبات وجود الواجب الوجود بالذات .

و كذا يمكن اثبات الصفات الكماليّة بحيث يظهر عينيّة الوجود و عينيّة الصفات الكماليّة على ماسيجي تفصيلاً باذن الله - تعالى - .

بأن يقال : الممكن الوجود بالذات ، مسلوب ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى ذاته كما مرّ . و كل امر لم يكن الوجود ضرورياً ذاتياً له ، يلزم ان لا يكون وجوده عيناً له و لاجزء له و الا يلزم ان يكون ضرورياً ذاتياً له هف و اذا لم يكن عيناً و لاجزء له ، يلزم ان يكون زائداً ، على ذاته و كثل امر زايد على ذات شيء لا يثبت لذلك الشيء الا بعلة فيكون معلولاً لعلّة و وجود الممكن بالذات لما كان زائداً على ذاته فيلزم ان لا يثبت له الا بعلة . و تلك العلة لا يجوز ان يكون ذات الممكن بالذات و الا يلزم ان يكون ذات واحدة خالقة لنفسها و موجدة لنفسها بناء على ان الوجود الخارجى للممكن بالذات ليس امراً ، انضمامياً ، خارجياً و الا يلزم الدور ، أو التسلسل فيكون امراً ، انتزاعياً ، معدوماً ، فى الخارج ولا يجوز ان يكون المعدوم الخارجى يتعلّق به الجعل الخارجى و الایجاد الخارجى و ما يترتب على الجعل الخارجى و الایجاد الخارجى يجب ان يكون شيئاً خارجياً و موجوداً ، خارجياً .

فلو كان الوجود الخارجى للممكن بالذات حاصلًا ، له بإيجاده الخارجى و جعله الخارجى و يلزم ان يكون ذات الممكن بالذات الموجودة فى الخارج ؛ خالقة لنفسها و جاعلة لنفسها و يلزم ان يكون الخالق عين مخلوقه و الجاعل عين مجعوله و ذلك فطرى الاستحالة لأن ذات الخالق علة فاعليّة و العلة الفاعليّة خارجة عن ذات المعلول .

لأن العلة ينقسم الى قسمين ، علة صدورية ، و علة تأليفية . والعلة التأليفية داخلية فى حقيقة المع كالمادة والصورة والجنس والفصل . و أيضاً لأشبهة فى ان الجاعل الخارجى والموجد الخارجى والخالق الخارجى يترتب على عمله الخارجى وإيجاده الخارجى؛ موجود خارجى مترتب على الجعل الخارجى والايجاد الخارجى فيلزم أن يكون فرعاً ، متأخراً عن ذات الجاعل والموجد تأخراً ، عقلياً . فلو كان المخلوق والمجمول عين الخالق والجاعل يلزم ان يكون ذات الأصل عين ذات الفرع و ذات المتفرع عليه عين ذات المتفرع .

فيلزم تقدم الشيء على نفسه و يلزم ان يكون الشيء موجوداً قبل وجوده فظهر انه لايجوز ان يكون الممكن بالذات علة ، موجدة لنفسه و جاعلة لنفسه و خالقة لنفسه فلا بد ان يكون موجد الممكن بالذات و جاعله و خالقه أمراً ، خارجاً ، عن ذاته و ارتكاب التسلسل على تقدير تسليم حقيته لا يكون نافعا لأن مجموع الممكنات الصرفة الملحوظة بعنوان الاجمال اى معروض المجموعة و معروض الهيئة الاجتماعية بحيث لا يشذ منها ممكن فى حكم ممكن واحد من حيث الاحتياج فى وجوده الى علة موجدة خارجة عن ذات ذلك المجموع فكما ان الممكن الواحد لايجوز ان يكون موجداً و خالقاً ، لنفسه فكذلك سلسلة الممكنات المتسلسلة سواء كانت متناهية أو غير متناهية لايجوز أن يكون علة موجدة لنفسها .

فظهر انه لا فرق بين الكتل الافرادى والكل المجموعى فى امتناع ان يوجد الممكن نفسه و فى الاحتياج الى علة موجدة خارجة عن ذات الممكن سواء كان الممكن واحداً ، او كثيراً و على تقدير كونه كثيراً سواء كان متناهياً

او غیر متناه فبان بالبرهان : ان وجود الممكن بالذات وجود لایجوز ان یکون مستنداً الی امر خارج عن ذاته و ان یکون ذلك الخارج موجد الوجوده .

## ( ۷ )

[ فی ان الوجود غیر منحصر فی الوجود الامکانی ]

فبان بالبرهان ان من خواص وجود الممكن بالذات ان یکون وجوداً بالغير و صادراً من الغير فلا جاز ان یکون الوجود منحصراً علی الوجود بالغير بل لابد ان ينتهی الی وجود لایکون بالغير بل یکون وجوداً بالذات ای وجوداً بلاعلّة لانه لولم یتّته الی الوجود بالذات یلزم ان لا یتحقّق الوجود بالغير لما مرّ من ان ارتکاب التسلسل لایکون نافعاً لأن سلسلة الممكنات سواء كانت متناهية او غیر متناهية ممکن ملاحظتها بعنوان الاجمال فاذا قيل مجموع الممكنات الموجودة ای معروض المجموعية و معروض الهيئة الاجتماعية بحيث لا یثد منه ممکن من الممكنات لایجوز ان یکون علّة موجدة لنفسها ؛ ملاشمسای گیلانی «قده» در رساله «اظهارالکمال علی أصحاب الحقیقة والحال» گفته است : «کمال خیر مؤثرست ، و نقص شرّ منفرست و لهذا کمال هر موجود ، مطلوب اوست و ملتذ ، و مبتهج و نقص او مهروب و از او متألم (۱) .

و کمال دو قسم است یکی : ظهور و تحقّق اصل ذات و ذاتیات . و دوم : ظهور و تحقّق زینت ذات و ذاتیات است و نقص که در مقابل کمال است او نیز دو قسم است :

(۱) رساله اظهارالکمال نسخه خطی، بخط مؤلف نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی.



یکی : عدم ظهور و تحقیق ذات و ذاتیات است ، و دوم : عدم تحقق زینت ذات ، و ذاتیات است . پس حقیقت قص ، راجع است بعدم و قص تام ، عدم ذات و ذاتیات چه هرگاه ذات و ذاتیات نباشد ، زینت ذات و ذاتیات هم نخواهد بود . اما هرگاه ذات و ذاتیات ، باشند و زینت ذات و ذاتیات نباشد قص کم تر خواهد بود . و حقیقت کمال راجع است بظهور و تحقق و وجود . پس هر شیء را شوق جبلتی و اشتیاق حقیقی است بهر دو قسم کمال خود و نفرت حقیقی است از هر دو قسم از نقصان - پس هر امری که تاب وجود و حقیقت و کمال وجود و حقیقت داشته باشد او را شوق جبلتی است بسوی هر دو کمال خود و نفرت حقیقی است از هر دو نقصان خود چه فاقد الکمال ، نظر بذات و قابل الکمال ، نظر بذات مثل ممکنات ، محتاج است بکمال و ظاهر است که هر محتاج الکمال ، طالب الکمال است و شوق حقیقی دارد بکمال خود ، پس جمیع الممكنات طالب الکمالند و جوای و اهب الکمال حقیقی اند که آن واجب الوجود بالذات بالذات است که مفیض الوجود والحقیقة ، حقیقت اوست و بقی شروط و ادوات و این معنی عشق ساری در کل می تواند شد (۱) و نعم

ماقال العارف :

(۱) اثبات سریان عشق در جمیع موجودات از جمله اجسام و مواد امر مشکلی است بل که بابانی این حکیم دانا اثبات آن محال است برای آنکه عشق و حبه بکمال و شوق به اکتساب کمالات متفرعست بر وجود علم و سریان شعور در مادیات و انواع مادیّه و گر نه با اعتقاد بعدم وجود علم و ادراک در مادیات چگونه میشود شوق و عشق در حقایق مادی اثبات نمود مؤلف محقق و استاد او میرداماد و جمعی کثیر از اتباع مشاء علم را منحصر به وجود مجرد عاری از ماده میدانند بنابر این ثبوت شوق و عشق در موجودات سعی نحو من المجاز -

ندانم آن گل خودرو ، چه رنگ و بو دارد

که مرغ هر چمنی گفتگوی او دارد

و هیچ موجود ، بما هو موجود ، نقص ندارد چه حقیقت نقص عدم است  
بلی می شود که شیء موجود مصحوب نقص باشد باین معنا که مشتمل  
نباشد بوجود زینت ذات خود و ملایم ذات خود و درین صورت شیء  
موجود بما هو موجود - شَرّ ، نخواهد بود بالذات و بالحقیقه بل که  
مصحوب الشّر خواهد بود . و شَرِّت مصحوب الشّر ؛ شَرِّت بالعرض  
است نه شَرِّت بالذات .

پس او موجود فاقد زینت ذات خود و ملایمات ذات خود را شَرّ بالذات  
نتوان گفت حقیقه . پس شَرّ بالذات یا عدم اصل ذات و ذاتیاتست و یا عدم

←

می باشد .

ما در جای خود بیان نمودیم : نفی ادراک از وجودات غیر مجرد باید متوجه ادراک  
مرکب باشد و علم ثابت و شوق و عشق موجود در مادیات همان علم و عشق بسیط است .  
دلیل براین اصل شامخ که کثیری از فحول از ، درک آن عاجزند آنستکه : علم و  
قدرت و اراده و حب و عشق و سایر کمالات وجودی در مبدء وجود عین وجود است .  
مقدمه دیگر آنکه : صریح ذات حق علت حقایق وجودی است و معلول ، مفاض ، و  
متنزل از صریح ذات علت اصلی است .

بنابراین همه شئون وجودی ، مثل اصل وجود ، نازل از سماء اطلاق بارض تقییدند  
بدون آنکه تبعض یا تجزی در آن حاصل آید . فرقی که هست هرچه وجود قوی است  
کمالات وجودی نیز قوت دارد تا برسد باخص وجودات که ماده و هیولی باشد بقدر حوصله  
وجود کمالات وجودی نیز در موطن ماده ظهور دارند اگر از مرتبهیی از حقایق علم و  
قدرت و عشق و حب نفی شود لازم آید که : صریح وجود حق علت تام وجود نباشد .

زینت ذات و ذاتیات و عدم ملایمات ذات ، و ذاتیاتست بطریق منع الخلو نه منع الجمع .

پس هرچه در عالم وجود داخل است و معدوم نیست حقیقه شر بالذات برو ، محمول نمی شود بل که همه خیرند بالذات . و نعم ماقال العارف :

جهان ، چون ، چشم و خط و خال و ابروست

که هر چیزی ، بجای خویش ، نیکوست

اگر شر ، محمول میشود به بعض اشیای موجوده باعتبار صحابت شر بالذات خواهد بود نه آنکه او ، شر بالذاتست . مثلاً المی که غارض عضومی شود به این اعتبار که الم موجود در عضو است شر بالذات نیست . بل که ، شر بودن الم ، باعتبار صحابت شر بالذاتست که آن عدم راحت بدن است و عدم بعض ملائمت بدن ، و همچنین وجود حقد - و حسد - و کینه - و ریا شر بالذات نیست و شر بالذات بر اینها حقیقه محمول نمی شود ، بل که شریّت اینها به صحابت شر بالذاتست ! چه وجود «حقد و حسد و ریا» مصحوب عدم کمال نفس و مصحوب عدم زینت ذات نفس و عدم ملائمت اوست .

و همچنین وجود شیطان ، شر بالذات نیست و - شر - بر او محمول نمی شود حقیقه بل که شر بودن او بالعرض است باین معنا که مصحوب شر بالذاتست . چه وجود شیطان ، مصحوب عدم زینت ذات خود و ملایمات ذات خود است بل که مصحوب عدم زینت ذات و ملایمات ذات بعضی موجودات دیگر ، هم هست .

و چون وجود شیطان ، مصحوب شرور بالذات ، بسیارست چنانچه از حد

افزون و از اندازه بیرون است توهم کرده میشود که وجود شیطان شرّ بالذات است و همچنین وجود افعی و وجود زهر او شرّ بالذات نیست چه مناسب وجود افعی - زهر - است و زهر ، از ملایمات مزاج اوست .

اما زهر او ، چون در بعضی از مزاج ها موجب هلاک می شود مصحوب شرّ بالذات است که آن عدم حیات است در بعضی احیان توهم کرده می شود که زهر او شرّ بالذات است و این باطلست .

چه اشتباهی که ناشی شده است از عدم فرق ، میان مصحوب شرّ بالذات و میان شرّ بالذات چنانچه بتفصیل مذکور شد .

و از آنچه به تفصیل دانسته شد معلوم شد که : شرّ بالذات ، نیست مگر عدم و خیر بالذات نیست الا وجود و کمال وجود و زینت وجود و از این جاست که حکما گفته اند که : «الخیر هو الوجود والشرّ هو العدم» و چون واجب الوجود فیاض علی الاطلاق و کریم و غنی علی الاطلاق است و شک نیست که فیاض علی الاطلاق و غنی علی الاطلاق و کریم علی الاطلاق شأن او عطای وجود است بر فقیران و هیچ فقری و افسردگی از فقر در وجود و حقیقت نیست و هیچ بخشی بالاتر از وجود بخشی و حقیقت بخشی نیست و لهذا بالاترین ضیافت کریم علی الاطلاق و بهترین بخشش کرم او افاضه وجود و افاضه کمال وجود و کمال حقیقت است .

و دانسته شد که شأن فیاض و کریم و غنی علی الاطلاق افاضه وجود است بر فقراء و جمیع ممکنات اسیر سلسله نهایت فقر و احتیاجند که آن احتیاج در وجود و حقیقت است و در مبدء فیاض و کریم علی الاطلاق و غنی بالذات بغل

نیست پس بر کریم علی الاطلاق و فیاض و غنی علی الاطلاق لازم است بفضل و کرم علی الاطلاق خود بغور فقیران علی الاطلاق خود رسیده نوعی فرمایند که فقیر بالذات از فقرای بالذات که آن سکان سواد اقلیم امکانند بحظ و نصیب خود از کرم وجود که در حوصله او گنجد، فیاض گردد « بمنته و کرمه » و گر نه لازم آید بخل در مبدء فیاض و غنی و کریم علی الاطلاق و این قبیح است عقلاً .

پس هر ممکن از ممکنات، تاب هر قسم وجود که داشته باشد، فیاض علی الاطلاق تقصیر نخواهند فرمود و آنچه در حوصله او گنجد و تواند برداشت باو میرساند و دور نیست که قول خدای تعالی که « والله الغنی وانتم الفقراء » است و قول خدای تعالی: « شهد الله انه لا اله الا هو والملاءكة واولو العلم قائماً بالقسط » است اشارت باشد به آنچه بتفصیل مذکور شد. و همچنین قول سید المرسلین « صلی الله علیه و آله الطاهرین » که : « کلُّ میسرٌ لما خلق له » است می تواند بود که اشارت باشد بآنچه به تفصیل مذکور شد. و تفاوت در فیض و عطامیان فقرایی که ممکناتند ناشی از تفاوت در قابل - قوایل - خل - چه آنکه نسبت فیاض علی الاطلاق و کریم و غنی علی الاطلاق بجمیع فقرا علی السویه است .

مثلاً ثلاثه تاب افاضه زوجیت ندارد (۱) و اربعه تاب افاضه فردیت ندارد.

---

(۱) لایخفی که امور انتزاعی مجموع بالذات نیستند و معمول نفس حقایق وجودی است آنهم بجهت وحدت که اصل ماء ساری و جاری در قوایل و او دیه واحداست و تکثر ناشی از قوایل است .

و امر مجرد تاب افاضه وجود مادی ندارد و از آنکه فیاض علی الاطلاق «العیاذ بالله» تقصیر کرده و امر مادی را وجود شریف نداده که آن وجود مجردی است بل که عدم افاضه وجود شریف بامر مادی ، از نقصان قابل است نه از نقصان فاعل چه امر مادی تاب وجود مجردی ندارد . پس نقصان از طرف امر مادیست و گر نه در فیاض مطلق بخلی نیست و او خیر محض است و «و از خیر محض جز نکویی ناید» پس امر نقص و تقصیر که واقع است از طرف قابل است نه از طرف فاعل و هرچه از طرف فاعل است همه حسن است .

و یحتمل که قول خداوند که فرمود : « ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك » اشارت باشد بآنچه بتفصیل مذکور شد . دعای مأثور واقع است : « الخیر علی یدیک ، والشر لیس الیک » و او نیز اشارتست بآنچه دانسته شد . ونعم ماقال العاف :

هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

پس در عالم وجود هرچه هست مقتضای کمال حکمت است :

هرچیز ، که هست ، آنچنان - می باید

آن چیز ، که آن چنان نمی باید ، نیست

وممتنع الوجود بالذات چون تاب وجود ندارد (ازلا و ابداء) پس در

نهایت نقصان است . لهذا افاضه وجود برواقع نمی تواند شد (ازلا و ابداء) و

تعطیل وجود نسبت باو از قصور ذاتی او ناشی است ، نه از قصور فیض فیاض علی الاطلاق .

و همچنین وجود ازلی ( بنا بر حدوث عالم ) متمتع است و امتناع يك قسم از وجود ممکن الوجود را از امکان ذاتی بدر نمی برد چه ممکن الوجود بالذات که ممکن الوجود، جود ممکن باشد نه جمیع انحاء وجود و گرنه لازم می آید که ممکن الوجود ، ممکن الوجود نباشد .

\* \* \*

از خدای تعالی شرّ و قبیح صادر نمیشود و هرچه کرده همه عین صلاح و خیر است و شرّ بالذات در عالم وجود نیست بلکه شرّ ، بالعرض است که آن، مصحوب شرّ بالذات است و خدای تعالی مصدر خیر فقط است که آن وجود و حقیقت و کمال وجود و کمال حقیقت است . چه اثر فاعل و جاعل ، شیء است که آن وجود و حقیقت است نه لاشیء که عدم و معدوم است . چه عدم و معدوم متمتع است که اثر جاعل و فاعل شوند ، چه جعل و تأثیر یا در خارج است یا در ذهن اگر در خارج است لازم است که اثر جاعل شیء خارجی باشد و عدم و معدوم خارجی شیء نیست در خارج بلکه لاشیء است در خارج و اگر جعل و تأثیر در ذهن است لازم است که اثر جاعل ، شیء ذهنی باشد و عدم ذهنی و معدوم ذهنی، شیء نیست در ذهن بلکه لاشیء است در ذهن .

پس عدم و معدوم ناشی است از عدم جعل و عدم تأثیر چنانچه بتأمّل صحیح ظاهر می شود. پس معلوم شد که شأن خدای تعالی خیر محض است که آن وجود بخشی و حقیقت بخشی است و اثر او خیر است نه شرّ و همیشه وجود و حقیقت می بخشد ، یا ابتداءً یا ادامه و ابقاء چه ممکن باقی در بقاء خود محتاج بعلت است زیرا بقاء عبارتست از وجود ثانی مثلاً و شك نیست که وجود ثانی ممکن الوجود

واجب الوجود بالذات نیست بلکه واجب الوجود بالغیرست مثل وجود ابتدایی و مفیض وجود و حقیقت نیست مگر خدای تعالی چنانچه در مقام خود مبرهن ساختیم « باذن الله تعالی » عقلاً و نقلاً .

پس جمیع وجودات خواه وجود ابتدایی و خواه وجود بقایی ، اثر جعل و افاضة خداوندند و خدای تعالی همیشه در وجود بخشی و حقیقت بخشی است . و قول خدای تعالی « کل یوم هو فی شأن » است اشارتست بآنچه مذکور شد تفصیلاً و از آنچه به تفصیل مذکور شد معلوم می شود جواب شبهة مشهوره که ما در عالم وجود ، فسق و فجور و نهب و غارت و قتل ناحق بسیار می بینیم و از این جاست که گفته اند : الدنيا طافحة بالشور والافات فی کل ازمنة و اوقات . پس چنانکه در عالم ، خیر هست ، شر هم هست و موجد هر دو یکیست چه برهان عقلی و نقلی ثابتست که افاضة وجود و افاضة حقیقت و افاضة کمال وجود و کمال حقیقت منحصرست بواجب الوجود بالذات . پس موجد نیست الا واجب الوجود واحد . و واجب است موجد خیر بالذات و شر بالذات او باشد و بس و موجد شر بالذات ، موجد قبیح است و موجد قبیح و فاعل قبیح ناقص است و کامل نیست چه امری که موجد قبیح است یا عالم است بقبیح او یا عالم نیست اگر عالم نیست جهل لازم آید و شک نیست که جاهل ، فاقد العلم است و هر فاقد العلم ناقص است .

و اگر عالم است خالی نیست که مجبور است بکردن آن قبیح و غیری او را مقسور ساخته است بانجام قبیح پس او عاجز خواهد بود و مقهور غیر و هر مقهور



غیر ، ناقص است و اگر غیری او را مقهور نساخته است و باراده خود ، بی جبر و قهر مرتکب ایجاد قبیح شده است مذموم خواهد بود پیش عقلا و هر مذموم ، بمذمت عقلا ناقص است .

و هرگاه خدای تعالی ، فاعل خیر بالذات و شرّ بالذات ، باشد و فاعل شرّ بالذات فاعل قبیح باشد لازم آید که خدای تعالی فاعل قبیح باشد و این منفی است از کامل من جمیع الوجوه که آن خدای تعالی است .  
پس این قول که خدای تعالی فاعل قبیح نیست و شرّ بالذات در عالم موجود نیست هیچ کدام تمام نیست .

\* \* \*

تحریر جواب شبهه مذکوره اینست که اگر مراد صاحب شبهه مذکوره آنستکه موجودات دو قسمند ، یکی خیر بالذات - و دیگری شرّ بالذات - حاشا ، و کلاً - که چنین باشد و این اشتباهی است که ناشی شده است از عدم فرق میان مصحوب شرّ بالذات و نفس شرّ بالذات ! چه مصحوب شرّ بالذات ، شرّ بالعرض است نه شرّ بالذات و شرّ بالذات در عالم وجود موجود نیست چنانچه در پیش مفصل بحث شد .

مثلاً قتل ناحق که شرّ است بجهت مصحوبیت شرّ بالذات است که آن عدم حیات مقتولست و عدم کمال قاتل و مستلزم نقصان قاتل و زوال عزت او . و گر نه نفس قتل بما - هو قتل - شرّ نیست چه بعضی از انواع قتل حسن است بلکه قتل ناحق نیز حسن است . اما قیاس بمقتول چه قتل ناحق مستلزم کمال مقتول است و نقصان قاتل . ونعم ماقال العارف :

بد به نسبت ، بد بود این هم بدان      پس بد مطلق نباشد در جهان  
 زهر ماران ، مار را باشد حیات      وز برای دیگران ، باشد ممات  
 ونعم ما قال العارف ایضاً :

گفت بابا فرج- که بد، خود، نیست      آنچه بد، دیده‌ی تو آن بدن نیست  
 ابلهی دید کافری قتال      کرد از خیر او ز پیر سؤال  
 گفت باشد ازو، دو چیز نهان      که نبی و ولی ندارد آن  
 قاتلش غازی است در ره دین      باز مقتول او ، شهید گزین

نظر پاک این چنین بیند

نازنین جمله نازنین بیند

و آنچه خواجه حافظ شیرازی گفته است :

پیرما گفت : خطا بر قلم صّنع نرفت      آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد  
 او هم نزدیک است بآنچه عارف گفته است چه خطا دو قسم است - یکی :  
 خطا در قول . و آن عبارتست از قولی که مضمون او موافق واقع نبوده باشد  
 و کلام خواجه حافظ در این قسم از خطا نیست .

دوم : خطا در فعل و او عبارتست از فعلی که مشتمل نباشد بر حکمت و  
 مصالح که متوقع باشد از آن فعل و چون افعال خدای تعالی مشتملند بر نهایت  
 مصالح و حکم و بر نهایت نظام و حسن چنانچه پیش از این خوبی بطرف حسن  
 گنجایش نداشت. و ما در مقام خود باذن الله تعالی مبرهن ساختیم که نظام احسن  
 و اکمل و اتم و اشرف از نظام جملی که واقع است متمنع است . پس فعل حق  
 تعالی هیچ قسم خللی و نقصی ندارد و هر چه کرده ، خیر محض کرده ، و شر

معض در عالم وجود واقع نیست و نظر پاک - یعنی فکری که بی غش باشد و مشوب بوهم نباشد هر چند بی روی میکند خطای فعلی در افعال خداوند تعالی نمی تواند دید و پیرامونش گردید چه خطای فعلی در افعال خداوند تعالی ممتنع است و ممتنع موجود نیست پس چگونه توان گفت که : خطا بر قلم صنع نرفت. و پوشیدن خطا در کلام حافظ بمعنای حکم بعدم خطاست چه لازم عدم خفاست و لازم وجود، ظهور و پوشیدن خفاست. پس ذکر لازم کرده که خفاست و اراده ملزوم که عدم است، و ذکر لازم و اراده ملزوم در کلام بلغا بسیارست. و اگر مراد صاحب شبهه این است که : در عالم وجود شر بالذات موجود نیست اما در عالم وجود، مصحوب شر بالذات بسیارست ؛ این قول او مسلم است و هیچ ضرری باصول مقررۀ ما ندارد ، چه دانسته شد که موجود مصحوب الشر، شر بالعرض است نه شر بالذات و شر بالذات حقیقه عدمست و دانسته شد که عدم خواه ذهنی و خواه خارجی ، متعلق جعل و تأثیر نیست بلکه عدم مترتب است بعدم جعل و عدم تأثیر چه علت عدم معلول ، عدم ماهو علت الوجودست . پس وجود مستند است بوجود و عدم بعدم چنانچه در پیش دانسته شد . پس شر بالذات و قبیح بالذات در عالم وجود نیست چه هر چه در عالم وجودست خیرست و حسن و متعلق جعل و تأثیر خداوند تعالی . بلی اگر در عالم وجود ، شر بالذات و قبیح بالذات موجود باشند لازم است که متعلق جعل و تأثیر خداوند باشند ، و لیس، فلیس .

و از آنچه دانسته شد که خداوند فیاض علی الاطلاق و جواد علی الاطلاق است و در مبدء فیاض بخلی نیست و شأن او وجود بخشی و حقیقت بخشی و

کمالات وجود و کمالات حقیقت بخشی است و هرچه قابلیت قسم فیض که داشته  
بر او افزوده می‌کند و اصلاً تقصیر از جانب او نیست ؛ ظاهر میشود معنی حدیث  
قدسی که « کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف » چه  
هرگاه واجب الوجود جل شأنه فیاض وجود علی الاطلاق باشد شیوه فیاضیت  
علی الاطلاق و جوادیّت علی الاطلاق را بعمل آورده است . اعظم عطایا و اکرم  
هدایا که وجود بخشی و حقیقت بخشی و کمالات وجود و حقیقت بخشی است  
بظهور آورد . پس لازم است که هرچه تاب وجود - داشته باشد از حیث خفاء  
حقیقی فی نفسه که آن عدم است بمحض فیض حق و ، جود علی الاطلاق بحیث  
ظهور آید که آن عالم وجودست و بعد از آن که بعالم وجود آید خدای خود را  
می‌شناسد و چون این شناخت بعد از وجود عالم امکان است پس پیش از وجود  
عالم امکان آن قسم معرفه الله نبود و باین اعتبار میتوان گفت که خدای تعالی  
گنج مخفی بود یعنی غیر خدای تعالی بر آن گنج کمالات سرمدی ابدی واقف  
نبود .

رساله اظهارالکمال نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جزء  
مجموعه آثار ملاشمسا از کتب اهدائی آقای سید محمد مشکوة .  
همانطوریکه مکرر بیان نمودیم ملاشمسا از تلامیذ حوزه تدریس سیدالحکماء  
والفقهاء میر محمد باقر داماد است و باستاد خود بادیده اعجاب و احترام مینگرد  
در مسأله حدوث دهری ، اصالت ماهیّت و ... از استاد تبعیّت نموده است .  
این حکیم دانا رساله‌یی در حدوث عالم تألیف نموده است که مشتمل است  
بر افکار کثیری از متصدیان معرفت حقایق معارف الهی ما به نقل مواضع مهم  
این رساله می‌پردازیم و وجوه صحت یا سقم این مباحث را بنحو ایجاز در پاورقی

بیان می‌نمائیم در رساله حدوث گوید : (۱)

(۸)

«.... فبقول افقر خلق الله الغنى محمدالمشتهر بشمسای الجیلانی... : هذه رسالة في اثبات حدوث العالم قد اتفقت مني بمحض فضل ربّي ، مشتمله على مقدمات ، حقّة كل واحدة منها بانفرادها مستعملة في مقامها كما لا يخفى على المتبسّع الماهر . لكن ترتيب تلك المقدمات على وجه يؤدي الى حدوث العالم و دفع الشكوك والشبهات ... . فما انا اشرع في المقصود متوكلاً على منبع الخير والجلود .

و اعلم ان المحققين قالوا بوجود الذهنى واثبتوه وقالوا : ان للاشياء وجوداً بانفسها في الذهن وقالوا بان العرضيات ليست في مرتبة الذاتيات ، لأنّ الماهية من حيث هي ليست الاّ هي وفي مرتبة الماهية من حيث هي لا صدق الاّ للذاتيات والذات والعرضيات كاذبة في تلك المرتبة فيصدق سلب العرضيات حتى الوجود ايضاً في تلك المرتبة . ولو لم تكن تلك المرتبة العقلية لما امكن التمييز بين الوجود والماهية وما امكن التمييز بين المعروض الذي هو المهيّة وبين العارض الذي هو الوجود . فاثبات هذه المرتبة العقلية ضروريّ لاثبات كثير من الأحكام العقلية .

كما ان اثبات اصل الوجود الذهنى ضروريّ للكثير من الأحكام العقلية

---

(۱) رساله حدوث تأليف ملا شمسای گیلانی نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه کتب اهدایی استاد محترم آقای سيد محمد مشکات شماره ۹۲۹/۲۳۶/۲۰۰ خط مؤلف فاضل . از اين رساله نسخه‌های متعددی در کتابخانه مجلس ، کتابخانه طوس موجود است و نسخه‌ی که در سال ۱۱۰۱ هـ ق نوشته شده در اختيار نگارنده است .

فيصدق فى تلك المرتبة سلب العرضيات سلباً بسيطاً تحصيلياً لاسلباً عدولياً لأن السلب العدولى يرجع الى ربط السلب ، لاسلب الربط .

ولما كان مرتبة المهيّة من حيث هى لاصدق اولاً لما هو داخل فى قوام المهيّة او ما هو عين المهيّة فلا صدق لما هو خارج عن المهيّة من حيث هى فى تلك المرتبة لأن الذاتيات والعرضيات اتما يتميز احديهما عن الاخرى عند العقل فى تلك المرتبة ، التى هى التفات العقل الى الذاتيات فقط ، دون العرضيات . . . ولما ثبت صدق السلب البسيط فى تلك المرتبة يلزم انفكاك المهيّة من حيث هى عن جميع الأمور الخارجة عنها فى تلك المرتبة وان كانت غير منفكة عنها ومخلوطة بها فى نحو آخر من انحاء الوجود بحسب نفس الأمر ومن انفكاك الماهيّة عن عرضياتها فى مرتبة من حيث هى يلزم تقدم المهيّة على عرضياتها لأن مفهوم التقدم لا يجرد عن الانفكاك ولا يتحقق بدون الانفكاك اى : انفكاك المتقدم عن المتأخر فى ظرف التقدم اى فى ظرف يتحقق فيه التقدم . كما ان التقدم الزمانى او المكانى لا يتحقق بدون انفكاك المتقدم عن المتأخر فى ظرف التقدم فمصحح ثبوت التقدم للمتقدم هو انفكاك وجود المتأخر عن وجود المتقدم و انفكاك وجود المتأخر عن المتقدم لا يتصور الا ان يكون المتأخر معدوماً فى الطرف الذى يثبت التقدم للمتقدم .

لأنه لو كان المتأخر موجوداً فى الطرف الذى يكون التقدم ثابتاً للمتقدم يلزم المعية فى الوجود و يبطل التقدم فى الوجود لأن التقدم والتأخر والمعية أمور متنافية غير مجتمعة بالقياس الى شىء واحد . فظهر بما حققنا انه لا بد فى كل تقدم متحقق ثابت لأمر «ما» فى ظرف «ما» من امرين . احدهما : انفكاك

### المتأخر عن المتقدم في طرف التقدم . (۱)

وثانيهما: عدم التأخر في الطرف الذي يثبت التقدم للمتقدم. وإذا استحضرت ما تلوناه عليك فاعلم أن العلة والمعلول ليست بينهما المعية الذاتية لأن المعية الذاتية لا يتحقق إلا بين امرين لا يكون بينهما علاقة افتقارية ولا شك أن بين العلة والمعلول علاقة افتقارية لأن المعلول له علاقة افتقارية إلى علته فلا يتصور بينهما معية. لأن العقل الغير المشوب بالوهم يحكم بأن العلة قد وجدت فوجدت المعلول بعلته أو هم وجد المعلول بعلته على ما قال الشيخ في الاشارات . . . . .

آنچه در این رساله برای اثبات حدوث دهری و بعنوان استدلال به لزوم انفکاک معلول از علت یعنی: نفی معیت وجودی بین علت و معلول بیان نموده است دلیل بر حدوث معلول نمیشود و نفی قدم از موجودات ملکوتی و حقایق غیبی که

(۱) این دانشمند عالی قدر چون باصالت مهیت معتقد است و تغایر مفاهیم را بخارج سرایت میدهد و حقایق خارجی را امور متباین می داند از تصویر نحوه تقدم علت بر معلول و معیت خارجی آنها عاجز است. بنا بر لزوم سنخیت بین علت و معلول و اصالت وجود و تشکیک خاصی که لازم لاینفک سنخیت است و نیز بنا بر مسلک تحقیق که علت مقوم خارجی معلول است و معلول متقوم بعلت است آنچنان تقو می که بمراتب تمام تر از تقویم حیوان و ناطق است نسبت به انسان، علت بحسب هویت داخل در وجود معلول است بنحوی که اگر علت را خارج از وجود معلول فرض نمائیم معلول را مستقل در وجود دانسته ایم بنابراین هویت علت ساری در وجود معلولست و معلول باعتبار عدم استقلال و بملاحظه حد و نفاذ وجودی لازم معلولیت در رتبه وجود مستقل حق نیست ولی ظهور و حورت و تجلی بل که نفس فیض حقست و مقام تام او بل که صورت تمامیه معلول علت است. این است مراد اعلام فن حکمت و اولیای معرفت که فرموده اند: باعتبار مفهوم و تعقل معلول متأخر و علت متقدم است و در وجود خارجی معیت دارند، معیت اصل با فرع و ظل با ذی ظل نه معیت دو موجود مستقل. چون فرض استقلال معلول و لحاظ معلول جدا از علت بحسب وجود

به صرف اراده حق موجود می‌شوند و در مقام قبول فیض وجود حالت منتظره ندارند و صرف امکانی ذاتی آنها کافی از برای قبول فیض حق است. نمی‌نماید معلول مفاض که بحسب نفس ذات نفس ربط و عین ارتباط بعلت مفیض وجود است هرگز در مرتبه وجود مستقل و تام و تمام حق اول قرار نمی‌گیرد ولی بین معلول و علت همانطوری که در مقام مناقشه باستدلالات **میرداماد** بیان نمودیم عدم فاصله نیست. بحسب براهین عرشی صادر نخستین و حقیقت مستند بحق و موجود اول که بدون واسطه از حق صادر میشود فیض منبسط و نفس رحمانی و کلمه کن وجودیست که بحسب حقیقت متصل بحق و باعتبار ظهور در مجالی و قبول حدود وجودی عین خلق است از آنجهت که فیض حق است از مبداء المبادی جدا نیست.

ملاشما بعد از نقل کلمات شیخ رئیس و **خواجه طوسی** جهت تأیید خود و بیان آنکه معلول بحسب وجود متأخر از علت است و معنای معلولیت و قوام آن مقتضی تأخر آن از حق و بالاخره وجود مفاض متأخر از وجود مفیض است در واقع نه بحسب رتبه عقلیه گوید: (۱)

(۹)

«... و حاصله انّ تقدم العلة علی المعلول تقدماً بالذات امر بدیهی»

← قهراً معلول را در عرض علت قرار می‌دهد نه در طول معیّت واقعی، معیّت طولی است که علت روح و جان بل که جان جانان و معلول ظهور و تجلی و آیت علت است بل که وجوداً متحدند، اتحاد حقیقت و رقیقت.

عرفای شامخین تصریح فرموده‌اند که حقیقت وجود باعتبار اصل ذات غیب محض است و در آن مقام همه چیز معدوم است حتی اعتبار صفات کمالی نیز در آن مقام ملغی است و اتصاف حق بصفات کمالی نیز باعتبار بعضی از تجلیات الهیه است. این کلام رشیق آنچه را که قائلان بحدوث دهری از حدوث توقع دارند افاده مینماید، بدون آنکه متحمل مناقشات و بل که ایرادات غیر قابل انحلال شود. فافهم و تأمل.

(۱) رساله حدوث نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران ص ۵.



لأن كل امرين بينهما علاقة افتراضية يحكم العقل بديهة بتقدم المفترق اليه على المفترق بالذات وليس للتقدم منحصرًا على التقدم الزماني كما ظنه الجمهور لأن المانوس عندهم هو التقدم الزماني ولهذا قالوا به: ان وجود العالم بعد عدمه انما تكون بعديّة زمنيّة بمعنى ان العالم كان معدومًا في الأزل في زمان موهوم ثم وجد بعد وعدمه في الزمان الموهوم ايضاً لأنهم لم يفهموا شيئاً خارجاً عن الزمان. ولقد بسطنا هذا البحث و كشفنا ما هو الحق في حواشينا على الاهيات التجريد و شرحه الجديد والحاشية التي علقها العلامة الخفري عليهما فارجع اليه و سيجيء الملخص في هذه الرسالة ايضاً .

بعد از استدلال بعبارت شيخ در الهيات شفا كه گفته است : « ان التقدم والتاخر وان كانا مقولاً على وجوه كثيرة فانها يكاد يجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للتأخر ويكون لاشيئ للتأخر الا وهو موجود للمتقدم ... » گوید :

( ١٠ )

« والغرض من نقل الأقوال ان الحكماء و ارباب البصيرة قائلون بأن العلة متقدمة على معلولها بالذات و ثبوت التقدم الذاتي للعلة على معلولها ليس بفرض فارض و اختراع مخترع .

فكما ان العلة يحمل عليها اتها شيء و انها علة وانها واحدة بحسب نفس الأمر، فكذلك يحمل عليها اتها متقدمة على معلولها بالذات بحسب نفس الأمر . و كل محمول يكون محمولاً بحسب نفس الأمر لا بد ان يكون مصحح الأمر ، امرأ واقعاً في نفس الأمر و الا لم يكن المحمول ، محمولاً بحسب الواقع . والضابطة الكلية في الجبل هي : ان كل محمول يحمل على موضوع ولا يكون المحمول

محمولاً اختراعاً محضاً، فذلك فرع لمصحح حمل ذلك المحمول و يكون ذلك المصحح متحققاً في ذلك الموضوع فلا يخلو من ان يكون ذلك المصحح في مرتبة الذات والذاتيات فذلك المحمول، محمول ذاتي نحو: الانسان، حيوان ناطق والانسان حيوان والانسان ناطق اولم يكن ذلك المصحح في مقام الذات والذاتيات بل يكون ذلك المصحح في مرتبة متأخرة عن الذات والذاتيات وذلك المحمول، محمول عرضي نحو: الانسان شاعر. فان ذلك المحمول، محمول عرضي لأن مصحح حمل الشاعر ليس في مرتبة الذات ولا في مقام الذاتيات والا يلزم ان يكون كل انسان شاعراً فيكون مصحح حمل الشاعرية هو الموزونية المتأخرة عن الذات (١).

اذا عرفت هذا فنقول: حمل متقدم على العلة ليس من قبيل حمل الذاتيات بل من قبيل حمل العرضيات و مصحح حمل العرضيات لا بد ان يكون متحققاً في المرتبة المتأخرة عن الذات والذاتيات ولا يجوز ان يكون حمل متقدم على العلة من قبيل الحمل الذاتي لأن الحمل الذاتي لا يتوقف ثبوته على غير الذات والذاتية لأنه يتوقف على الأمر الخارج عن الذات والذاتية لأنك قد عرفت ان التقدم

(١) نباید اشتباه شود که حمل ذاتیات و عرضیات غیر از حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی مثلاً حمل انسان بر انسان و حمل حیوان ناطق بر انسان حمل اولیست چون مفهوم از موضوع بعینه همان مفهوم از محمول است و ملاک حمل در این جا اتحاد مفهومی موضوع با محمول است و اتحاد وجودی ملحوظ نیست.

ولی حمل حیوان بر انسان حمل اولی ذاتی نیست و گرنه لازم آید که هر حیوانی انسان باشد و همچنین حمل ناطق بر حیوان یا بر انسان حمل اولی نیست چون ملاک حمل اتحاد وجودی است و اتحاد مفهومی در این قبیل از اقسام حمل وجود ندارد.

لا يتصور بدون انفكاك المتقدم عن المتأخر في ظرف التقدم وانفكاك المتأخر عن المتقدم في ظرف التقدم لا يتصور الا بان يكون المتأخر معدوماً في ظرف وجود التقدم للمتقدم ..

فملاك ثبوت التقدم للمتقدم امران - احدهما : وجود المتقدم في ظرف التقدم و ثانيهما : تحقق عدم المتأخر في ظرف ثبوت التقدم للمتقدم .

ولما كان التقدم امراً ثابتاً للعلّة بحسب نفس الأمر فلا بد ان يكون عدم المتأخر في ظرف المتقدم امراً واقعياً لأن عدم المتأخر مصحح لذلك التقدم ولا ثبوت للمتقدم بدونه ونفس الأمر منحصر في الخارج والذهن فلا يخلو من ان يكون ظرف ثبوت التقدم هو الذهن او الخارج .

وفي اي موضوع يكون بين العلّة والمعلول معيّة خارجيّة كحركة اليد و حركة المفتاح فلا يكون ظرف ثبوت التقدم للعلّة نفس الخارج لأن المعيّة الخارجيّة والتقدم الخارجى بالقياس الى امر واحد في الخارج متافيان والمتافيان لا يجتمعان ولو بالف علّة بل لا بد ان يكون ظرف ثبوت التقدم للعلّة هو الذهن فقط .

اذا عرفت هذا فنقول : ان كان العالم ازلياً كما يقول به القائلون بقدم العالم فالمقل الاول صادر اول ويكون وجوده مع وجود الواجب في الخارج ولا انفكاك بينهما بحسب الوجود الخارجى كحركة اليد والمفتاح وقد ثبت ان المعلول متأخر عن العلّة والعلّة متقدمه على المعلول بالذات بحسب نفس الأمر .

در جای خود مقرر شده است که تفایر مفهومی و تقدم و تاخر بحسب لحاظ عقل سبب نمیشود که متفایران بامتقدم و متأخر باعتبار وجود خارجى نیز متفایرند .

یا متقدم ذهنی در خارج نیز متقدم باشد عقل ماهیت را بلحاظ ذهن و باعتبار وجود ذهنی متقدم بر وجود وجود ملاحظه می نماید ولی در خارج متحدند .  
در مفاهیم متقابل نیز لازم نیست تقابل مفهومی در خارج مانع از اجتماع اطراف متقابلان شود چه بسا در خارج متحد باشند مگر آنکه دلیل خارجی بر امتناع اجتماع اطراف دو مفهوم متقابل قائم شود .

دیگر آنکه حمل «متقدم» بر علت اگرچه بملاحظه تأخر معلول از علت و یا باعتبار ملاحظه صدور معلول از علت انتزاع میشود ولی تقدم ذاتی مرتبه مخصوصه از وجود است و تأخر نیز ذاتی معلول صادر از علت است و از قبیل مفاهیم منتزع از اعراض منضمّ بموضوع نمی باشد نظیر وجود باینکه عرض است نسبت بماهیات ولی از اعراض مقولی نیست و از حاق ذات ماهیت منتزع میشود لذا با صرف تغایر مفهومی و لحاظ عقل علت را در مرتبه مقدم بر معلول و ملاحظه عقل وجود را لاحق بر ماهیات و عارض بر اعیان ثابته منافات با اتحاد خارجی مفاهیم متغایره ندارد .

بالاخر رفته می گوئیم \* مفاهیم اعراض مقولی نیز با آنکه از مرتبه متأخره از موضوعات انتزاع میشوند با موضوعات اتحاد وجودی دارند . معنای معیت وجودی علت و معلول این نیست که علت و معلول در عرض یکدیگر واقع شده اند بل که معیت وجودی عبارت است از اتصال معلول بعلت اما اتصال ذی ظل به ظل و معنای عدم جواز انفکاک معلول از علت آنستکه عدم بین این دو واقع نشده است و صادر شده است از علت امری که عین ربط بعلت است علت مستقل و معلول عین ربط بآن می باشد . ما در تعایقات بر منتخبات مخصوص میرداماد مفصل از این قبیل تمویهات جواب دادیم .

\* \* \*

ملاشما به تبع میرداماد قائل بحدوث دهری است و خیال کرده است همان تأخر معلول بحسب وجود خارجی و صدق عدم معلول در مرتبه وجود علت کافی از برای اثبات حدوث است با آنکه فیض حق را ازلی و غیر منقطع میدانند . در مقام اشکال بر ملاصدرا و دیگر محققان که عالم عقول را ازلی میدانند مطالب غیر

تحقیقی و سطحی زیاد دارد. ملا صدرا عالم ماده را حادث زمانی میداند و چون قائل بحرکت جوهر است و حرکت را ساری در مقام ذات و ذاتیات حقایق میداند از عهده اثبات حدوث برآمده است و مطلب قابل توجه در مسأله حدوث همانستکه او بیان نموده است.

ملا شمسایلی عقیده او را در این باب نقل و رد کرده است، در رساله حدوث که مطالب مذکور از آن نقل شد گوید:

## (۱۱)

«ولبعض الفضلاء المعاصرين (۱) رسالة فی اثبات حدوث العالم و صرح فيها مراراً بأن جميع الأجسام سواء كانت فلكية أو عنصرية حادثة حدوثاً زمانياً ولا يبقى شيء من الأجسام زمانين وكذلك جميع النفوس المجردة حادثة، حدوثاً زمانياً و لا يبقى أيضاً شيء من النفوس المجردة (۲) زمانين كالأجسام و ذکر لهذه المدعیات قیاسات ظنّها حجّة لکن ذکرها مع جرحها یورث الاطناب و لهذا طویناها علی غرها و زعم ان العقول المجردة ليست حادثة بل جميعها ازلی»

(۱) رسائل ملا صدرا رساله حدوث ص ۹۸ ط - ط - گ ۱۳۰۳ هـ ق .

(۲) ملا صدرا هرگز تفوه باین که نفوس مجردة متعلقه بآبدان از آن جهت که مجردند در دو زمان بقا ندارند ننموده است و لا ینبغی صدور هذا الکلام عن اصغار الطلاب فضلاً عن کان تال العصمة علماً و عملاً ملا صدرا از طریق تجرد صور علمیه استدلال به تجرد نفوس و از طریق بقای صور علمیه استدلال بتجرد و بقای نفوس نموده است و مجرد چون بسیط است قوه فساد و فنا در آن وجود ندارد لذا باقی است نفس باعتبار تعلق ببدن و بلحاظ جنبه نازله چون عین اجسام است محکوم بحکم حرکت جوهری است و بلحاظ همین تحول جوهری است که نفس از ملائکه کامل تر میشود و اگر کسی منکر این تحول جوهری شود چگونه میتواند قائل بتکامل نفس شود و تا بمقام فنای فی الله برسد مگر حرکات عرضی می تواند در نفس کوچکترین استکمالی بوجود آورد .

و معذلك لا يلزم تعدد القدماء . ولا بأس بان تنقل هذه الدعوى بعبارة قال فى  
 اواخر تلك الرسالة بهذه العبارة : «الفصل الثانى عشر فى نحو وجود العقول  
 الفعالة ودفع ما اشتهر من الفلاسفة ان لها تسرمداً غير تسرمد الواجب حتى يكون  
 فى الوجود قدماء فوق واحد و اثبات ان لاقديم ذاتاً وزماناً الا الله الواحد القهار  
 و اعلم ان البارى جل ذكره غاية كل شىء كما انه فاعل كل شىء لأنه خير محض  
 لا شر فيه اصلاً و كل ما هو خير محض ليطلبه كل شىء طبعاً و ارادةً فهذا امر  
 مركزوز فى جبلة العالم جزئياته و كلياته ، محسوساته و معقولاته ما من شىء  
 الا و له عشق و تشوق غريزى الى ما فوقه و الى ما هو اشرف و هو فى بعض  
 الأشياء مشاهد معلوم بالضرورة و فى بعضها يعلم بالاستقراء و فى الكل يعلم  
 بالحدس الصائب بضرب من البرهان .

و هو : الوجود مؤثر و لذيد لأنته خير محض و كمال الوجود الّذ و آثر  
 فكل موجود سافل اذا تصوّر الوجود العالى فلامحاله يشتاقه و يطلبه طبعاً و  
 اختياراً و هذا الشوق و الطلب لولم يكن له فائدة و غاية طبيعية لكان ارتكازه فى  
 الجبلة والغريزة عبثاً و هباء معطلاً و لا تعطيل فى الوجود كما يتّين فى مقامه .  
 فقد علم ان لكل سافل امكان الوصول الى ما هو اعلى منه و هذا الامكان  
 امّا ذاتى فقط و ذلك اذا كان فى المبدعات و اما استعدادى و ذلك اذا كان  
 فى المكوّنات .

و فى الابداعات اذا ثبت الامكان و وجد المقتضى و رفع المانع حصل  
 المقصود والغاية . والمانع والقاصر لا يوجد ولا يتصوّر فى المفارقات لعدم  
 الاتفاقات والمزاحمات هناك كما فى عالم الحركات .

وامّا فی هذا العالم فالقواسر و ان كانت موجودة الاّ انها ليست دائیة ولا اکثریة لأنها من العلل الاتفاقیة التي ليست من الأسباب الذانیة للاشیاء . و قدبرهن فی مباحث العلّة والمعلول من الشفاء و غیره : ان العلل الاتفاقیة اقلیة الوجود مع قلتها لاتوجد الاّ فی غیر الفلکیات من هذا العالم . و اما فیها فالطایع الاثریة علی مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها التالیقة بها فلها الوصول الى غایاتها ثم الغایة للطبیعة الجزئیة أولاً وبالذات طبیعة جزئیة اخرى و هكذا الى ماشاء الله . والغایة فی الطبیعة الكلّیة ، طبیعة عقلیة اخرى فوقها بالعلیة والشرف . فاذا تقرّر هذا فنقول :

ان لكل طبیعة حیة فلكیة كانت او عنصریة ؛ طبیعة اخرى عقلیة فی العالم الالهی و هی الصّور المفارقة الالهیة لأنها صور ما فی علم الله وكأثما هی التي سمّاها أفلاطون و شیعته بالمثل الالهیة و هی حقایق متأصلة نسبتها الى هذه الصور الحیة الدائرة نسبة الأصل الى المثال والشّبح (۱) .

و ائما تكون هی أصول هذه الأشباح الكیة المتجددة لأنها فاعلها و غایتها و صورتها ایضاً لأن تلك الأصول هی عقلیات بالفعل و هذه لا یخلو عن القوة والامكان و هذه بحسب وجودها الكونی التجددی سالكة مشتاقة اليها فهي من حیث جزئیتها و تشخصها الزمان الاتصالی تنال منها شیئاً ، فشیئاً علی التالی وتصل اليها وصولاً بعد وصول وتحصل لذاتها منها حصولاً بعد حصول

---

(۱) رجوع شود بمرساله «حدوث عالم» تألیف ملاشمسا نسخهُ مکتوب در زمان مؤلف جزء کتب اهدائی استاد سید محمد مشکوة و نیز رجوع شود به : رساله حدوث جزء مجموعه رسائل ملاصدرا ط ۱۳۰۳ هـ ص ۹۸ .

على التدریج اذ کلّ صورة عقلیّة شئون وجهات و وجوه و حیثیات لا یحیط بها الا الله .

وامّا بحسب وجودها العقلی فیها واصله الیها متّحده بها ؛ اتّصاد ذی الغایة بغایتها عند الوصول . و امّا تلك الصّور العقلیات والمثّل الثّوریات و العلوم الالهیّات فیها ابدأ ملحقة بفاعلها وغایتها ملاحظة لجمال بارءها ومبدعها لم ترجع الی ذواتها طرفة عین عنه لأنّ الامکان هناك لا یفارق الفعلیة والقصور یأبى التّمّام فیها ابدأ مستهلك الذّوات فی ذات الحیب الأول لافرق بینهم و بین حبیبهم کما ورد فی الخبر القدسی . ولامجال لهم فی الانانیّة والغریریّة .

وامّا ابلیس وجنوده فلیسوا منهم ولامن حزبهم و الاّ لما وقع منهم الالباء والانانیّة . . . (١)» انتهى کلامه و یتوجه علیه ایراد ، کثیرة نکتفی ببعضها .

الأول - قوله : و دفع ماشتهر عن الفلاسفة ، انّ لها تسرمداً غیر تسرمد الواجب . یدلّ علی ان تسرمد العقول عین تسرمد الواجب و وجودها عین وجود الواجب کما هو زعمه (٢) و صرح به ایضاً لأنه لولم یکن وجود العقول عین

---

(١) ملاشما این عبارات را از رساله حدوث صدرالحکما ذکر نموده است (رسائل ملاصدرا - طبع طهران گ ١٣٠٣ قمری ، جواهر و اعراض اسفار ط ١٢٨٢ هـ ص ١٦٠ ١٦٢ : لما وقع منهم الافتخار و الانانیّة و الالباء عن السجود - لأنّ کلّ من العالین ؛ سجود و رکوع و خضوع .

(٢) بوجه من الوجوه این ایرادات بر ملاصدرا وارد نیست و ملاشما گویا فراموش کرده است که خواجه در مقام تقریر قسمتی از مقامات غارفان اشارات در مقام بیان فناء عبد در حق نظیر این مطلب را تقریر فرموده است فناء وجود ناقص در وجود کامل و بقای عقول مجردة ببقای حق اول غیر از اتّحاد دو چیز و امری غیر از اتّحاد واجب و ممکن است که در مقام رجوع کثرات بوحدت و فناء حقایق در غیب وجود و یا فناء عقول و



وجود الواجب - جل شأنه - بل يكون للعقول وجود غير وجود الواجب ويكون وجودها سرمدياً بوجود الواجب جل شأنه يلزم تعدد القدماء بلاشبهة والحال انه صرح بأن تعدد القدماء باطل فيجب عليه ان العقول الفعالة وان كانت ازيلّة لكن وجودها عين وجود الواجب (جل شأنه) لئلا يلزم تعدد القدماء فيكون تسرمد العقول عين تسرمد الواجب وتسرمد الذات الالهية عين تسرمد العقول ووجود العقول عين وجود الواجب ووجود الذات الالهية عين وجود العقول الفعالة . و هذا القول يلزم منه مخالفة الشرع والمقل جميعاً .

امّا الشرع فظاهر لانه لا توقف لأحد من اهل الاسلام زجر من قال : ان وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات لأن وجود الواجب بالذات لاعلة لها فاذا كان وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات يلزم أن يكون الممكن بالذات موجوداً بوجود علة له فيلزم ان يكون الممكن بالذات موجوداً ولا علة له فيلزم ان لا يكون الممكن بالذات ممكناً بالذات بل يكون واجباً بالذات والحال ان الممكن بالذات محتاج في وجوده و عدمه الى الغير فيكون

←

استهلاك آنها در وجود غير متناهی حق كه مقام ظهور وحدت مطلقه باشد فرض دو چیز غلط است بل كه مقام ، مقام وحدت است كه اعتبار دویی شركست وكفر، چون عقول مجرد باعتبار فطرت از ماده اصلاح دارند ابتدای وجود و عود و رجوع آنها بحق یکی است و قیامت آنها همیشه قائم است لذا باقی بقاء حقند نه باقی باقیای حق. اگر آخوند ملاشما بین این دو فرق می گذاشتند دوچار چنین لغزش بزرگی نمی شدند ، عدم اعتقاد باصالت وجود و انكار تشكيك خاصی بل اخص الخواصی وعدم تصدیق بوحدة حقیقت وجود و رسیدن بحقیقت اتحاد حقیقت و رقیقت منشأ انكار چنین مطلب نفیسی كه قَرره عین موحدین است ، گردیده است و سیاتر تحقیق الكلام انشاء الله تعالی .

→

وجود کل ممکن بالذات مجعولا و معلولا فلا یصح ان یکون موجوداً بوجود غیر مجعول و غیر معلول لانه اذا کان وجود الممكن بالذات عین وجود الواجب بالذات فیکون الممكن بالذات موجوداً بالوجود الواجب . . .

واما العقل فلان الاتحاد فی الوجود لا یتصور الا بین الکلتی وجزئی ذلك الکلتی لانسان الموجود بوجود جزئیاته فلا یصح الاتحاد فی الوجود بین الامور الجزئیة لانه قد ثبت بالبرهان انه لا یصح اتحاد الاثنين المتمیزین ولا یصح ایضاً ان یکون الحقایق المتباینة متحدة فی الوجود و موجودة بوجود واحد کحقیقة الانسان والفرس (۱) .

(۱) ملاشما همین مطالب مذکور را بطور مفصل و مکرر آنهم تکراری خسته کننده در مقام مناقشه بکلمات صدرالحکما «قده» در چندین صفحه تحریر نموده است هیچ يك از این مناقشات بصدر المتألهین وارد نیست ؛ ملاصدرا چندین صفحه مطلب بسیار عالی را در چند سطر خلاصه نموده است و ملاشما چند سطر مطلب را در چندین صفحه باتکلف فراوان تقریر نموده است از این مناقشات سطحی بودن او در مشکلات و راجل بودن او در مباحث عالیه لایح و هویدا است .

اینکه در مناقشه بکلام ملاصدرا گفت : اگر عقول دارای وجودی سرمدی باشند و متحد با واجب لازم آید که وجود واجب عین وجود عقول و وجود عقول عین وجود واجب باشد درست کلام ملاصدرا و مغزای مرام او را درک نکرده است عقول سرمدی الوجودند ولی نه بالذات برای آنکه تسرمد آنها بسرمدیت حق است نه بالذات چون معلول عین ربط بعلت است وبل که عین اضافه و نفس اشراق وجود حق است دارای استقلال وجودی و احکام مستقل مخصوص بخود نیست عقول بواسطه قربشان بحق و اتصالشان بموجود مطلق از خود شأن و اعتبار وجهتی ندارند پس حق تعالی بالذات متصف بوجود سرمدی است عقول بسرمدیت حق ازلی الوجودند و این کلام اختصاص بصدرالحکماء ندارد . خواهی در شرح اشارات فرموده است :

ولا شك ان الواجب بالذات ليست حقيقة كلية بحيث يكون العقول مندرجة تحتها ليتصور اتحادهما في الوجود وكذا العقل ليس حقيقة كلية بحيث يكون الواجب بالذات مندرجاً تحتها ليتصور اتحادهما في الوجود واذا لم يكن احدهما

←

«ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق ؛ رأى كل قدرة متصلة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات و كل علم مستغرقاً في علمه . . . و كل ارادة مستغرقة في ارادته بل رأى كّل وجود و كمال وجود ، صادراً عنه فايضاً من لدنه و صار الحق بصره الذي به يبصر و سمعه الذي به يسمع . . . ثم انه يعاين كون هذه الصفات مع تكثرها بالقياس الى الحق واحد . . . اذ لا وجود ذاتياً لغيره ، و هناك لا يبقى واحد ولا موصوف ولا عارف ولا معروف . . . و هو مقام الوقوف» ملاعبدالرزاق لاهیجی بعد از نقل این کلام گوید: «پوشیده نماند که این کلام تقریر دیگری است مر وحدت وجود را که «قرة العین» عرفا و «ثمره القلوب» اولیاست . فنای در توحید و محو رسوم خلقی عند طلوع الشمس الحقیقة غیر از اتحاد واجب و ممکن است تا که گفته شود اگر عقول ازلی باشند بعین ازلی بودن حق لازمهاش آنستکه حق هم عین عقول باشد حق بحسب ذات متمیز از هر وجودی است و بحسب ظهور فعلی عین هر چیز است . مثل اینکه ملاشماسی درست در مفاد قضیه بسیط الحقیقة کل الأشياء . غور نموده است . حق تعالی متصف بأزلیت ذات است بالذات و عقول خصوصاً عقل اول چون حق را بصریح وجود خود بلاواسطه شهود می کنند و قرب آنها بحق از نهایت تمامیت ملازم بافناي آنها در توحید است بعین وجود حق اتصاف بمرمديت وجود دارند و چون حالت منتظره در اخذ فیض ندارند نفس ظهور و فیض حقدند لذا اتصاف آنها بوجوب وجود نیز عین وجوب حق است کما اینکه حق بالذات موجود است و عقول بعین این وجود موجودند ، لذا نمیشود گفت حق سرمدي است بعین تسرمد عقول ولی درست است که گفته شود : عقول سرمدي الوجودند بعین تسرمد حق .

این همان اتحاد حقیقت و رقیقت است نه اتحاد دو موجود متحصل در عرض یکدیگر فافهم ، فهم عقل لا وهم جهل بنابراین تعدد قدما نیز لازم نمی آید وجود دو قدیم بالذات محالست نه وجود قدیمی بالذات و وجود قدیمی بقدم حق این همان گفته برخی از ابناء

←

کلیاً و الآخر ، جزئياً ای جزئی ذلك الكلی فكیفه تصور اتحادهما فی الوجود (۱) .

و ایضاً التباين الذی بین حقيقة الواجب بالذات و بین حقيقة الممكن

توحید است که گفته اند: مجردات ؛ عقول طولیه و عرضیه و نفوس متصله بملکوت اعلی و فانی در احدیت وجود ، موجودند بوجد حق و باقی اند ببقاء حق و هکذا .

اما این که گفت : اتحاد وجودی منحصر است در اتحاد بین کلی و جزئی . این کلام از «من لایجازف بالقول» صادر نگشته است برای این که اتحاد بر چند قسم است .

۱- اتحاد ماهیت با وجود- ملاک اتحاد در اینجا همان صحت حمل است تا موضوع و محمول بوجدی بوجدی واحد موجود نباشند حمل غلط است .

۲- اتحاد جنس و فصل که ملاک حمل در این جا نیز وحدت وجود خارجی است مثل الحيوان ، انسان یا الانسان ، حیوان .

مراد از وحدت در این موارد اتحاد است و گر نه در مقام وحدت ؛ آنهم وحدت حقیقی دوئیّت متصور نمی باشد .

۳- اتحاد ماده و صورت ؛ بدن و نفس . ماده نباتی با صورت نوعیه آن که وجودی واحد از صورت مرور نموده بماده میرسد .

۴- اتحاد عرض با موضوع و محل که بحسب وجود خارجی هر عرضی (اعراض ذاتی) شان و ظهور موضوع است و فیض واحد اول بمجوهر میرسد و بعرض سرایت می کند و ملاک اتحاد صحت حمل است .

۵- اتحاد حقیقت و رقیقت که وجودی واحد دارای بطونی است و ظهور ؛ بطون آن حق و ظهور آن خلق است و قیل «هو الظاهر و المظهر» یعنی حق ظاهر است بحسب فیض و مظهر است بحسب ذات - «یعنی لیس واحداً منهما خارج عن ذاته . ولی درک این قسم از اقسام اتحاد که شبیه اتحاد نفس با بدن است صعب است .

(۱) این که گفته است : وجود واجب و وجود ممکن احدهما کلی و دیگری جزئی نیست که در خارج بحسب وجود متحد باشند . باید گفت وجود عقل نسبت بوجد واجب جزئی و خاص و مقید است و وجود واجب مطلق و کلی و عام است ولی مراد از عموم و ←

بالذات فوق التباين الذى بين حقيقة الانسان و حقيقة الفرس فكما انه لايجوز اتحاد الانسان والفرس فبالطريق الأولى لايجوز الاتحاد فى الوجود بين الواجب والممكن . . .

و ايضا ان للواجب بالذات خواص و للممكن خواص" و احكام و من خواص الواجب ان لا يكون مجعولا" و من خواص الممكن ان يكون مجعولا" و معلولا" و ان الممكن فى وجوده و عدمه محتاج الى الغير والواجب مستغن عن العلة مطلقا . . . » .

مناقشه ديگرى ملاشمسا بر آخوند ملاصدرا وارد ساخته است كه «يضحك به التكللى ويبكى منه العريس» مربوط به مسأله مثل نوريه افلاطونى است و مثل



خصوص ؛ عموم و خصوص خارجى است نه عام و خاص مفهومى. با صرف نظر از تغاير مفهومى و اختلاف ذهنى (كه حكيم دانا ملاشمسا و امثال او محصور و مقيد در آن مانده اند) واجب و ممكن اگر ما در حقيقت وجود نظر افكنيم دو قسم وجود داريم وجود صرف عارى از ماهيت و وجود مقيد و محدود مشوب با قيد عدمى وجود مطلق باعتبار احاطه قيوميه نسبت به همه چيز و بملاحظه احاطه سربانيه در مظاهر و اعيان بالحاظى عين وجود مقيد است و باعتبارى تغاير دارند و چون نسبت وجود امكانى بحق تعالى بالوجوب و بماهيت بالامكان است پس در حقيقت واجب موجود بالذات است و ممكن بالعرض بملاحظه صرف نظر از حد وجود خاص حق است لذا حق باعتبار اطلاق وجودى عين هر شىء است و ممكن بوجود مجازى موجود است و باعتبار تجلى حق باسم قهار غير از حق همه چيز فانى است اين خود مفاد يك قسم از اتحاد است كه اتحاد حقيقت و رقيقت و شىء و فىء و ظل و ذى ظل است . هر چه جهات مغايرت بين دو شىء كمتر باشد قرب و اتحاد تمامى تر است چون وجود مقيد تقوم بمطلق دارد وجود مطلق اقرب از مقيد بذات مقيد است چون قيود ناشى از ماهيت امر اعتبارى است باقى نماند مگر وجود واحد كه : «التوحيد اسقاط الإضافات» .

نوریه را صور علمیه حق دانسته است ملاشمسا خیال کرده است که ملاصدرا ملاک علم بحقایق وجودی را مثل افلاطونی میدانند (۱) لذا در مطاوی بحث گذشته گوید:

(۱۲)

وقوله [ملاصدرا]: «و اما تلك الصور العقلیات والعلوم الالهیات . . .» صریح فی ان العقول نفسها صور علمیه له تعالی كما هو مذهبه لأن المختار عنده هو ان العقول النوریة صور علمیه له تعالی و مفسد هذا اكثر من ان تحصی لكن نذكر بعضها منها ان تلك الصور العلمیه لا یخلو من ان یكون واجبات بالذات فیلزم تعدد الواجب بالذات و هو باطل باتفاق الحكماء والمتكلمین و برهاناً أيضاً و ان كانت ممكنات بالذات فلا بد لها من علّة فاعلیّة مباينة الذات والوجود علی ما عرفت سابقاً و تلك العلّة هی واجب الوجود بالذات فیکون واجب الوجود علّة صدوریه لها .

ولما كان واجب الوجود بالذات کل فعل و ایجاد منه مسبوقا بالعلم فلا بد من سبق العلم . و ذلك العلم السابق اما ان یكون عین تلك الصور العلمیه

---

(۱) گویا این دانشمند با دقت کتابهای ملاصدرا را مطالعه نمی کرده است . در دوره اسلامی ملاصدرا اولین حکیمی است که از عهده اثبات علم تفصیلی در مقام و موطن ذات برآمده است صور افلاطونی را در اغلب کتب «صور ما فی علم الله» دانسته است و مراتب وجودی را که منبعث از علم تفصیلی حقند از مراتب علم حق میدانند چون ملاک علم حضور است و قهراً مراتب وجودی در مرتبه وجود خودشان حاضر و مشهود حقند بشهودی تمامتر از حضور موجودات لنفسها . ملاشمسا خیال کرده است حق تعالی بعلم تفصیلی بهمه چیز در مقام ذات عالم است بدون آنکه از وجود فرقی و تفصیلی حقایق که بوجود خاص خود موجودند آگاهی داشته باشد و علم حق را بحقایق باعتبار نفس وجودات آنها نوعی جرم است .

فیلزم تقدّم الشيء على نفسه (۱) .

کلیه این اشکالات يك جواب دارد و آن اینکه ملاصدرا صور علمی افلاطونی را علم ذاتی حق نمیداند علم تفصیلی حق بنا به تصریح ملاصدرا در کلیه آثارش نفس وجود صرف حق است و مرتبه قلم اعلی و مقامات قضائیه و لوجیه مراتب علم فعلی حق و متأخر از ذات حقند و علم کمالی حق بشمار نمیروند حقایق عقول اعم از طولی و عرضی ممکنات الوجودند و معدّلك از مراتب علم حقند ولی علم مقارن با ایجاد نه مقدم بر ایجاد و علمی که باید واجب بالذات باشد علم تفصیلی موجود در موطن ذاتست نه علم متأخر از ذات که مخلوق حق و درعین مخلوقیت معلوم حق نیز بشمار میرود .

کما اینکه تمام عوالم وجودی از مراتب قدرت و اراده و کلام حق نیز محسوب می شوند کمال حق و مجد و عظمت او بعلم عنایی قبل از ایجاد است که عین ذات اوست نه علم فعلی و علم بعد از ایجاد یا مقارن با ایجاد .

(۱) خیلی از این دانشمند جای تعجب است که این همه بی دلیل سخن بگویند و مطالبی را که خود از ملاصدرا نقل کرده است مطالعه ننموده است ، ملاصدرا در چند سطر قبل از آنچه که مورد ایراد این معاصر واقع شده است گفته است : لكل طبيعة جسميّة فلکیة کانت او عنصریّة ؛ طبيعة أخرى عقلیّة فی العالم الإلهی و هی الصور المفارقة الالهیة لأنها صور ما فی علم الله . . .

مؤلف همین عبارت را نقل کرده است و ابدأ توجه بمعنای آن ننموده است گویا مؤلف حکیم اهل درک این قبیل از عویصات نیست و ساخته شده است از برای بیان میثقات و توضیح واضحات .

ملاشما به تبع از استاد خود صور الهیّة و مثل افلاطونیّه را حمل بر حقایق موجودات نموده است باعتبار تمثّل آنها عند الحق بنا بر عقیده میر صور نوری عبارتند از تمثّل مادیّاً مجردة عن الغواشی بالنسبة الى الباری بعقیده او میشود مادیات باعتبار حضور (بحسب نفس ذات نه باعتبار صور ملکوتی آنها) عند الحق مجرد باشند و فی نفسها مادی ملاصدرا این عقیده را با دلائل متقن مردود شمرده است .

ملاصدرا عقول را مطلقاً، از صقع ربوبی میداند و بواسطه تجرد تام، آنها را مقهور و مندرگه‌الانیات در وجود معبود مطلق میداند بنحوی که از شدت هیجان و نهایت فنا، چنان غرق در وجه حقند که از انانیت و شرک‌بکلی فارغند. و قیل شعراً :

در بی‌خبری از تو صدمرحله من پیشم

تو بی‌خبر از غیری من بی‌خبر از خویشم

«فی ابدأ ملحقة بفاعلها و غایتها و ملاحظة جمال بارءها و جاعلها؛ لم ترجع

الی ذواتها و مستهلكة الذوات فی ذات الحبيب الأول . . .»

این که ملاصدرا گفته‌است : عقول در مقام جمال حق مطلق از شهود خود غافلند لنهاية فنائهم . . . . ملاشما بخيال خود مستمسك بدست آورده و گفته‌است :

(۱۲)

قوله : «بارئها . . .» يوجب تحقق الاثنييئة و يدل على مجعوليئة العقول

لأن الباري بمعنى الخالق و كذا المبدع و قد عرف انه لا يتصور الاتحاد في الوجود بين الحقيقة الواجبيئة و حقيقة الامكانيئة و بين الخالق والمخلوق و الجاعل و المفعول فلا بد ان يكون العقول على تقدير كونها حقايق متحصلة بحسب نفس الأمر لا بمحض الاختراع كآنياب الأغوال موجودات بوجودات متميزة عن الواجب جل شأنه. والمفروض انّ العقول سرمدية الوجود كالواجب تعالى جل شأنه. . .» .

صدرالحکما در مطاوی همین مبحثی که ملاشما نقل کرده گفته‌است : عقول عرضی، صور الهیه و عقول عرضیه حقایق متحصله‌اند .

«ان لكل طبيعة حسيّة ، فلكيّة كانت أو عنصريّة ؛ طبيعة اخرى عقليّة

في العالم الالهي وهي [المثل الثورية] حقايق متأصلة نسبتها الى هذه الصور



## الدائرة نسبة الأصل الى المثال . . .

ملاشما چون درست تعمق در این مسأله ننموده است و مسأله مثل افلاطونی را که مبتنی بر مقدمات عرشی است که هر يك از مقدمات خود از عویصات بشمار میرود تعقل نفرموده است در مقام مناقشه بر صدر الحکماء گوید:

(۱۴)

«قوله : و هي حقایق متأصلة الخ . . .» يتوجه عليه اذا ثبت أنها حقایق

متأصلة [متحصلة - خل] وليس تحصيلها وتحققها (۱) بحض الاختراع كآنياب

(۱) بنا بر حرکت در جوهر حقایق محکوم بحکم ماده و طبیعت سیال از جهت مادیت تحصیل وجودی ندارند چون بنا بر تحشول جوهری امر بالفعل متحصل متأصل با مجرد مساوق است (اعم از مجرد عقلی یا مجرد برزخی). چون نوع لامتحصل مبهم الذات والحقیقه است و در حرکت جهت ثبات ولو فی الجملة حتمی است حافظ نوع در متحرکات نوری است (و کان ، حفظ کثل نوع بالمثل - ای الصور العقلیة) اما این که گفت اگر عقول تأصل وجودی دارند باید مجعول واجب باشند تأصل و مجعولیت ملازم است با وجودی که مجعول غیر باشد پس علت و معلول بدو وجود موجودند و این الاتحاد ؟ جواب آنکه : همانطوری که ازلی بودن عقول تابع حق است و عقول بعین ازلیت و سرمدیت حق ازلی و سرمدی اند تأصل و تحصيل آنها نیز همین منوال است و چون وحدت حق وحدت اطلاقی است ، وحدت اطلاقی با متکثرات میشود متحد باشد ولی اتحاد اصل با فرع نه اتحاد دو موجود اصیل تام الوجود منزول از یکدیگر و چون تباین حق با اشیاء تباین وصفی است نه عزلی وحدت و اتحاد از لحاظی است و کثرت و دوئیت از لحاظ دیگر. اتحاد حق با حقایق وجودی نظیر اتحاد عقل فعال با نفوس مدبّره است که عقل فعال وجودی فی نفسه دارد و وجودی للنفس وجود للنفس عقل همان فیض متصل به نفس است از آنجایی که عقول تجرّد تام دارند و تجرّد آنها فطری است نه تجرّد حاصل از تقشیر مفسّر ملاك تعقل در صمیم ذات آنهاست و چون ملاك علم حضور است و هر چه جهات مغایرت بین عالم و معلوم برداشته است علم کاملتر است و بین عقول و حق حجابی وجود ندارد عقول طرّاً معقول حقند بالذات خصوصاً آنکه وجه یلی الحقی که از آن

الأغوال ؛ فلا بد لها من وجود و تحصل لا يكون بسحق الاختراع فيلزم أن يكون تلك الحقايق موجودات في نفس الأمر و اذا كانت حقايق متحصلة موجودة في نفس الأمر فلا يخلو من ان يكون تلك الحقايق واجبات بالذات او ممكنات بالذات والأول محال و الا يلزم تعدد الواجب بالذات وهو مح يقتضي البرهان فبقى الثاني و هو ان تلك الحقايق ممكنات بالذات و اذا كانت حقايق ممكنة بالذات فلا بد لها من علة جاعلة لأن وجود الممكن بالذات مجعول خصوصاً بناءً على مذهب صاحب الرسالة من ان اثر الجاعل حقيقة هو وجود المعلول .

و مهية المعلول يكون امراً انتزاعياً منتزعاً من وجوده ولا شك ان العلة الجاعلة متقدمة الوجود على معلولها فلا بد ان يكون وجود المجعول غير وجود جاعله ولا يكون وجوده عين وجودها و الا يلزم تقدم الشيء على نفسه . . . » .



به «تولیه» تعبیر شده است مقتضی است که حق از دو طریق با اشیاء مرتبط باشد یکی از راه وسایل و اسباب علل وجودی و دیگر از طریق وجه خاص و ارتباط حقایق با حق جدا از حضور آنها نسبت بحق نمی باشد .

مؤلف علامه چون از جهات کثرت حقایق را می نگرد و در عین او ، اسماء مشعر به کثرت متجلی اند از لحاظ تغایر حق را با خلق مقایسه می نماید جامعان بین کثرت و وحدت و اصالان بمقام تمکین بحقیقت رسیده اند و از جام وحدت نوشیده اند و کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می بینند بطوری که نه وحدت آنها را از کثرت معرض می سازد و نه کثرت آنها را مقهور خود می نماید لسان حال و قال آنها بدین کلام معجز نظام مترنم است «مارمیت اذ ، رمیت و لکن الله رمی» و کانت لسان مرتبتهم : «لاحول ولا قوة الا بالله» .

تعدد قلما بطور مطلق باطل نیست (۱) و حدوث دهری نفی قدم از عقول نمی‌نماید برای آنکه وجود دهری در مرتبه خود ثابت و مستمر است و عدم آن ازلاً و ابداً امتناع دارد موجود دهری (عقول مثلاً) مسبوق بماده نیستند از طرفی ملاشمسا و استاد او انقطاع فیض را محال میدانند علت قدیم معلول آن در هر مرتبه که موجود باشد (اگرچه در ظرف وجود علت معدوم است) باید مسبوق بعدم نباشد (عدم در مرتبه وجود خود) مگر آنکه نحوه وجود معلول وجودی

(۱) تعدد قلما بنحو عموم باطل نیست تعدد در صورتی محال است که مستلزم محذوری شود بنابراین وجود دو قدیم ذاتی محال است ولی اگر عقول حادث ذاتی باشند و حق که بحسب فرض قدیم ذاتی است ملازم بامحال نمی‌باشد خصوصاً بنا بر مبنای آخوند که عقول و جمله معالیل امکانی؛ چه قدیم و چه حادث عین ربط بحق است که ابداً بوی استقلال وجودی بمشام آنها نرسیده است چه حدوثی بالاتر از فقر ذاتی و انقهار جبلّی عقول و چه تباینی بالاتر از تباین وجود مستقل با وجودی که عدم استقلال و وابستگی بمغیر عین نحوه وجود اوست و خواهی بگو چه اتحادی بالاتر از اتحاد شیء و فیء ولی این فقر ذاتی بفنای حق غنی است و فی الحدیث: ان روح المؤمن لأشد اتصالاً من شعاع الشمس بالشمس . چه مراد از اتحاد و یکنوع اتصال است والله تعالی اعلم .

بنابر قول بصور مرتسمه صور علمی با اینکه متأخر از حق اند چون در وجود تابع وجود حق می‌باشند از جهت قدم صور از محققان کسی مناقشه‌ی نموده است .

فیض حق مسلماً قدیم و ازلی است و عقول چون از صقع ربوبی‌اند و از نهایت قرب و اتصال تام بحق نفس ظهور و فیض حقند لذا باقی ببقای اویند و حق تعالی مقوم فیض وجود است هر مقومی باید در مرتبه وجود متقوم موجود باشد معیت وجودی از طرف حق مسلم است ولی خلق در مرتبه وجود حق که موجود صرف است تحقیق ندارد کافه اهل تحقیق بر این معنی اتفاق دارند مگر آنکه ملاشمسا معیت قیومیّه حق را نسبت باشیاء نفی نماید و عدم معیت را بمعلول و علت هردو سرایت بدهد در این صورت بین حق و خلق باید تباین عزلی قائل شود و دو موجود متباین من جمیع الجهات قهراً در عرض یکدیگر موجودند و نمی‌توان گفت اهدهما معلول و دیگری علتست در حالتی که معلول بحسب وجود در طول وجود علت خود واقع شده است .

متحد و متحرك باشد و حرکت در جوهر آن واقع شده باشد کما علیه صدر  
الحکما و اتباعه من المتأخرين «قدس الله روحه و ارواحهم» .

\* \* \*

ملاشما در تحریر مباحث مشهور در امور عامه و الهیات تسلط کامل  
دارد ولی در تقریر مبانی مشکل در صف متکلمان قرار می گیرد و در مباحث  
عقلی عمیق راه احتیاط را پیش می گیرد . آخوند ملا صدرا در کثیری از کتب  
خود از جمله جواهر و اعراض اسفار و رساله حدوث در مقام بیان و تحریر  
کیفیت وجود عقول طولی و عرضی گوید : (۱)

(۱۵)

«کل هویة سواء كانت واجبة او ممكنة ولا بدلها من لوازم عقلية و  
فروعات هي معاليله كالشيئية والمعلومية والموجودية و خصوصاً الهویة التي  
اصل الهویات و منبع كل ائنة و وجود و منشأ كل مهیة و مفهوم فاذا الذات  
الالهية لها اشعة و أنوار و اضواء و آثار كيف و الوجود كله من شروق نوره  
و لمعان ظهوره و تلك الأضواء و الأنوار سمّاها جمهور الفلاسفة بالعقول  
الفعالة و المشاءون و هم اصحاب المعلم الأول سمّوها بالصور العلمية القائمة  
بذاته و الأفلاطون و شیعتهم بالمثل النورية و جمهور المتكلمين بالصفات  
القديمة و المعتزلة بالأحوال و الصوفیة بالأسماء و الأعیان الثابتة «ولكل وجهه  
هو مولیّها» .

و تلك الاشعات كيف تفارق اصلها و منبعها و لو فارقت وجوداً لم يكن

(۱) در جواهر و اعراض اسفار طوق ۱۷۶/۱۲۸۲ هـ «حکمة مشرقية» و در  
رسائل طگّض ۷۸/۱۳۰۳ هـ بنا به نقل ملاشما ی گیلانی «تنویر عرشى» .

اشعة . و مثال هذا فى الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس والله المثل الأعلى فى السماوات الا بين الأشعتين فرقاً وهو : ان اشعة شمس العقل أحياء ناطقة واشعة شمس المحسوس انوار لغيرها لالذاتها و لهذا أئها غير أحياء و لافاعلة . و أيضاً تلك الصور الالهية لها اتصال عقلى لمبدئها و غايتها بخلاف هذه الأشعة فان لها نسبة وضعيئة بالشمس فأين هذا من تلك؟ (۱) .

ملاشمسا چون از درك اين قبيل از لطايف حكمى بل كه عرفانى عاجزاست براى هر كلمه يى چندين اشكال در مخياله خود ساخته است بعد از نقل آنچه ذكر شد از كلام صدرالصدور و بدرالبدور افضل من تقدم و تاخر گويد :

( ۱۶ )

« يتوجه عليه أبحاث لكن تقتصر بذكر بعضها أيضاً و يتوجه على قوله : لها اشعة و انوار واضواء وآثار . يفهم من ان تلك الأشعة معلولات و آثار لازمة لذاته تعالى غير منفكة فى الازل على ماسيصرح بقوله : و تلك الأشعة كيف تفارق أصلها و منبعها و لوفارقت وجوداً لم تكن أشعة » و عرفت فيما سبق لامعنى لكون الحقيقة الوجوبية متحدة الوجود مع الحقيقة الامكانية فلا بد ان تكون تلك الآثار والأشعة المعلولة للواجب تعالى موجودات بالوجود الذى يكون له علة و يكون الواجب الوجود موجوداً بالوجود الذى لا تكون له علة فيلزم تعدد الوجود الأزل و تعدد القدماء على ما اشتهر من الفلاسفة (۲).

(۱) چون اتصال در مجردات و معنويات تامتر و دور از بعد زمان و ماده و مكان و فارغ از حجاب است اتحاد كاملتر و وجوه غيريت كمتر است تا چه رسد ببنای كثرات در وحدت مطلقه كه «لا فرق بينهم و بين حبيب المطلق» .

(۲) معلوم نيست كه انظار اين حكيم مشهور و معروف با كثرات حفظ براى چه

وقوله [ملاصدرا]: والمشاءون ، و هم اصحاب المعلم الأول سمّوها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى يتوجّه عليه ان هذا عين العلم الحصولي و قد ابطله الشيخ في الشفا والتعليقات والشيخ من تبعه المعلم الأول (۱) .

←

در مسائل تحقیقی این اندازه نارساست عین آنچه آخوند ملاصدرا در اینجا ذکر کرده است شیخ صاحب اشارات و خواجه شارح اشارات بآن تصریح نموده اند اتصال معلول بعلت و بودن معلول تجلی و ظهور علت ، ملازم بایکی بودن دو چیز نیست غفلت از معنای اصالت و وحدت حقیقت وجود آنهم وحدت اطلاقی انبساطی غیر آبی از اجتماع با کثرات آخوند ملاشما را وادار بارتکاب این قبیل از هفوات نموده است .

(۱) أولاً: حکیم تحریر ارسطوطالیس از آن قبیل از حکمایی نیست که بر رمز تکلم نماید و همچنین اتباع او . ثانیاً: صور مرتسمه در ذات حق مصرح بها در کلمات شیخ و تلامیذ او خصوصاً بهمنیار و تلمیذ او ابوالعباس لوگری است والشاهد علی ذلك آنکه در کلمات بهمنیار و شیخ از این صور تعبیر به اعراض ذهنیه شده است . ثالثاً: ملاصدرا خود از کسانی است که به تأویل قول قدمای قائلان بصور ارسامی پرداخته است با آنکه معتقد است قول اتباع مشاء در امت اسلامیّه قابل تأویل نمی باشد چون تصریح نموده اند که این صور اعراضند .

رابعاً: ملاشما مراد حکیم اعظم ملاصدرا را در این بحث مسمّی ننموده است ملاصدرا برای اثبات آنکه از شرایط علّیت و معلولیت مسبوق بودن بعدم زمانی نیست گفته است: جمیع متصدیان بیان معرفت حقایق از مشاء و اشراق؛ متکلم و عارف از برای حق لوازمی مستند به او قائلند که از حق انفکاک زمانی ندارند اگر چه تأخر بحسب مرتبه وجودی دارند پس از شرایط استناد امری بامری تقدم و تأخر زمانی نمی باشد حال این اقوال صحیح است یا نیست؟ کلام دیگری است .

همین تأخر وجودی معلول از علت را میرداماد با اسم حدوث دهری قالب زده است و برخی از تلامیذ او نیز نجوا علی منواله و قد ابقرت کلماتهم بقرأ و لم أجد فیها شیئاً زائداً علی الحدوث الذاتی .

وقد عرفت أيضاً الكلام الحكماء السابقين أكثره رموز والتدافع بين كلماتهم كثير فلا بد من التأويل والصرف عن الظاهر ، إذا كان البرهان قائماً على خلافه و مثل هذا كثير في القرآن الكريم نحو قوله : «يدالله فوق أيديهم» و : «من قتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم . . .» و قوله : «ولا يلدوا الاً فاجراً أو كفاراً . . .» فجميعها مأول على ما فصل في مقامه . فإذا جاز ذلك في الكتاب الالهى الذى هو أم الكتاب و أصلها و منبعها فلا وجه للاستبعاد فى جواز ذلك فى غيره من فروعه. وقوله : «وسماها أفلاطون وشيعته بالمثل النورية . . .» و يتوجه عليه ان المثل اذا حملت على هذا المعنى الذى ذكره يتوجه عليه أبحاث كثيرة . و اما اذا حملت المثل الأفلاطوني على الوجه الذى حققناه فى ما سبق لا يتوجه عليه شيء من الأبحاث فلا بد من الحمل على الوجه الذى يكون حقاً ولا يتوجه عليه شيء من الاعتراض - الاعتراضات - خ ، ل قوله : «ومثال هذا فى الشاهد اشعة الشمس الحسى الخ» يتوجه عليه ان هذا القول عين قول القائلين بقدم العالم وتعدد القدماء على ما قال الشيخ المقتول القائل بقدم العالم وتعدد القدماء فى الهياكل .

بقوله : « ولما علمت : ان الشعاع من الشمس ، وليس الشمس من الشعاع وان دام بدوامه . فلا تتعجب من كون الحق قائماً بالقسط . وما يضره الشمس دوام (١) شعاعها ابقاء ذرات فى نورها . انتهى كلامه [ الشيخ السعيد الشهيد

---

(١) اى : اى ضرر يترتب على الشمس و أى فساد يترتب على وجودها اذا كان شعاعها شعاعاً دائماً غير منقك عن وجودها . والضمير المجرور فى (بدوامه) راجع ←

رضی الله عنه [ وحاصل کلامه آنکه کما لافساد فی دوام شعاع عالم شمس الحس وحصول نور شعاعها دائماً وحصول التنویر من شعاعها دائماً وحصول فیضها علی الغير دائماً ، كذلك لافساد فی کون شعاع شمس عالم العقل ان تكون معه دائماً و غیر منفک عنه ویصل فیضه علی الغير دائماً بل اولاً یكون معدوماً فی الخارج ثم یحصل بعد العدم لان الفیض خیر والخیر الدائم اتم من الخیر الغير الدائم . هذا خیال الشیخ المقتول وقد ذکرنا فیما سبق ما یتوجّه علیہ فارجع الیه وبالجملة کلام الشیخ المقتول ومآل کلام هذا الفاضل المعاصر واحد بلافقوت بینهما احصاء فیلزم القول بقدم العالم وتعدد القلما علی هذا الفاضل المعاصر بلاشبهة .

تعدد قدما بنا بر قول بحدوث دهری نیز لازم می آید مگر آنکه منکر وجود عالم مجردات شویم وملاشمسا خود قائل بعقول مجردة است وظرف وجود آنها

←

الی الشمس تذکیر ضمیر باعتبار لفظ و تأنیث ضمیر باعتبار کلمه است . والأمر فیهما سهل او سهلة . (١)

حق قائم بعدل است برای آنکه علم غنایی او مقتضی ایصال هر قابل کمالیت بکمالات لایق او و عدل حق مقتضی دوام فیض و دوام فیض مقتضی قدم قدم فیض است.

(١) وقد تم تحریر هذه التعلیقة فی ساعة سمعت من الاذاعة العربیة خبر رحلة من كان بمنزلة الروح من جدی الناصر المنصور من الله المؤید من الملکوت الاعلی البدر العنبر والامیر الکبیر القاعد الاعظم والبطل العظیم المکافح للكفر واموانه الداب من الاسلام واهله الذی عاش سعیداً ومات سعیداً ولضری انه کان قاعدا المروية ورمز ندائها بقید الانسانیة الذی ظل ذکره فی العالم ولا یموت بموت البدن اعظم الله ندره و اجزل تشریفه وقد قبلت القیامة وقت رخلته فی البلاد العربیة قد شکر واسعه واجزلوا تشریفه وسمعت متواتراً انه قد حضر يوم تشییع جثمانه کثر من عشرة ملايين وكذلك یفعل الله مع المجاهدين وكان تاریخ هذه الکتابه فی شهر رجب المرجب سنة / ١٣٩٠ من الهجرة النبویة واما العبد سید جلال الدین الموسوی الآشتیانی . مشهد ١٣٤٧/٧/٧ هجری شمسی .



را دهری می‌داند و عالمِ دهر عالمِ مجرد تام‌الوجود است که عاری از تغیر و انفعال و تجدد است فرق این قول با قول شیخ و سایر فلاسفه آنست که عقول تاخرِ وجودی از حق دارند ولی عالم مخصوص بآنها عاری از ماده و استعداد و حدوث و تجدد زمانی و مادی است و دهر روح زمان و زمانیاست هر موجود مجرد ثابت چون ماده ندارد و از راه امکان استعدادی حاصل نشده است مسبوق بزمان نیست یعنی حادثِ زمانی نیست پس قدیم است و عروض عدم در مرتبه وجودِ دهر محال است عدم دهر همان عدم او در مقام و مرتبه صرافت وجود حق است و میدانیم ممکن یا حادثِ زمانی است یعنی ظرف وجود او مسبوق بعدم زمانی است یا قدیم زمانی است یعنی مسبوق بعدم زمانی نیست؛ امکان استعدادی ندارد یعنی مجرد است. هر موجود مجردی در ظرف وجود خود حالت منتظره ندارد، صرف امکانی ذاتی کافی از برای تحققِ اوست پس معلول دهری در عالم دهر مستند است فقط بعلت ازلی و دائمی پس انقطاع فیض چه بحسب ابتدای وجود و چه باعتبار انتهای وجود در این مفاض (عقل) محال است پس فیض حق همیشه شامل حالِ او بوده است و خواهد بود فاین الحدوث .

قول باینکه فیض از عقول هرگز منقطع نبوده جای اشکال نیست ولی چون وجود عقول با ماهیت تلطخ دارد هرگز در مقام و مرتبه وجود صرف قرار نگیرد پس تاخرِ وجودی از حق دارد و مسبوق است بعدم سرمدی مآلِ این قول چندان فرقی با مختار حکمای الهی ندارد معلول غیر مسبوق بماده و غیر محتاج با استعداد که فقط بعلت ازلی متکی است حتماً ازلی<sup>۳</sup> الوجود است و مطالبی که میرِ داماد و مقلدینِ او از قبیل ملاشمسا در این باب از برای خشنود ساختن متکلم و قشربون ذکر کرده‌اند برای سرگرمی بچه‌ها خوب است و حرف علمی نیست .

هذا تمام الكلام فى هذا المقام و قد تم المجلد الاول مما قصد تحريره  
وتأليفه ونرجوا من الحق التوفيق وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين  
والصلوة والسلام على خاتمة كتاب الوجود والتحيّة على  
اهل بيته و ورثته الائمة الطاهرين لاسيما خاتم الولاية  
الإلهيّة صاحب العصر والزمان ارواحنا فداه .  
و انا العبد جلال الدين الموسوى الاشثيانى

مشهد مقدس رضوى

١٧ شوال ١٣٩٠

٢٨ مهرماه ١٣٤٩

٢٠ اكتوبر ١٩٧٠

جلد دوم این مجموعه « منتخباتِ  
فلسفی از حکمای دورهٔ صفویه تا عصر  
حاضر » که بعد از انتشار جلد اول بلافاصله  
در دستِ طبع قرار می‌گیرد مشتمل است بر  
منتخباتِ فلسفی از ده فیلسوفِ بزرگ که  
مدتها در کشور ما متصدیِ تدریسِ فلسفه  
و حکمتِ اسلامی بوده‌اند و عالی‌ترین آثارِ  
فلسفی و عرفانی از آنها در اختیار ماست .  
این مجموعه در پنج جلد با حواشی و  
تعلیقات و مقدمهٔ مستشرقِ بزرگِ پروفیسور  
هانری کربین بزبان فرانسوی به‌هزینهٔ  
انستیتوی ایران و فرانسه منتشر می‌شود .  
ما معتقدیم با طبع و نشر این آثارِ  
ارزنده در معرفیِ اخبار و انظار فلاسفه و  
حکمای ایرانی به‌دنیای مغرب زمین کلامهای  
مؤثری برداشته شده‌است و از اینکه این  
←

←

آثار مورد توجه کامل دانشمندان غرب  
قرار گرفته است خوشوقتیم . برای نگارنده  
نهایت افتخار است که از این رهگذر توفیق  
خدمت یافته‌ام و همین حسن استقبال  
محققان غرب از افکار حکما و عرفای  
ایرانی است که پیمودن چنین راه دشواری  
را سهل و ساده می‌نماید . از مستشرق  
عالی قدر پروفیسور هانری کرین که این آثار  
را با مهارت و تسلط مخصوص بخود و با  
طرزی قابل درک در معرض مطالعه محققان  
مغرب زمین قرار می‌دهند و از این راه خدمات  
بی‌سابقه‌ای جهت احیای افکار حکمای ایران  
انجام داده‌اند سپاسگزار است .

نگاهی به فهرست کتب منتشر شده  
و سبیل ایشان، صدق این گفتار را ثابت  
خواهد کرد .

## فهرست مشروح منتخبات فلسفی از آثار حکمای الهی ایران

صفحه	موضوع
	شرح حال مختصری از میرداماد، سید محمدباقر استرآبادی، ثالث المعلمین .
صفحه ۲	بیان افکار و آراء فلسفی میر تقی میر حدوث دهری و نقل کلمات
صفحه ۴ تا ۶	میر داماد از قبسات و صراط مستقیم و حواشی شقایب شیخ رئیس بیان اجمالی عقاید و آرای محققان از حکما و متکلمان در نحوه
صفحه ۶ تا ۸	قدم و حدوث عالم وجود و نقل کلام ابوالبرکات بغدادی در زمان نقل استدلال میر داماد در اثبات حدوث دهری از قبسات و توجیه کلمات شیخ در بیان قسم دیگری از حدوث غیر از زمانی ذاتی - یعنی حدوث دهری .
صفحه ۹ تا ۱۱	نقل کلام شیخ الرئيس از کتاب (نجات) و تأویل یا تقریر و حمل آن بر حدوث دهری .
صفحه ۱۲ تا ۱۵	بیان آنکه حق اول، بصریح ذات و وجود، با حفظ اتصاف بجمیع صفات کمالیه، موجود در سمرمد است و هیچ وجودی امکانی در آن مرتبه تحقق ندارد .
صفحه ۱۶ تا ۱۹	در بیان حدوث دهری و تقریر نحوه تقدم حق - علت اولی - بصریح ذات بر حقایق امکانی و نفی معیت وجودی بین حق و مراتب وجودی و تقدم عدم صریح بر عالم وجود - آنهم عدم واقعی - غیر عدم زمانی و عدم مجامع؛ عدم ذاتی ملازم با حدوث ذاتی .
صفحه ۲۰ تا ۲۳	در بیان آنکه تقدم وجود صرف و صریح ذات مبدء المبادی بر عالم امکان که محدود، و دارای ماهیت است؛ تقدم انفکاک و ملازم با تحقق عدم صریح وجود معلول و مسبوقیت معلول است بعدم و

موضوع	صفحه
نیستی محض و صرف، نه عدم مجامع و نه عدم زمانی واقع در عالم ماده و تقریر اقسام و انواع تقدم و تأخر و سبق و لاحق و تحریر انحاء حدوث؛ از زمانی و ذاتی و دهری و سرمدی .	صفحه ۲۳ تا ۲۵
تقریر مرام میرداماد و تحریر مرام او در حدوث دهری و ایراد مناقشات متعدد بر مرام او و تحقیق آنکه حق در حدوث عالم همان ممشای صدر المتألهین است که عالم را مسبوق بعدم زمانی لازم حرکت جوهریه در صریح ذات و حاق کبد اعیان و جواهر عالم ماده میدانند .	صفحه ۲۵ تا ۲۷
عقد و عقبات ثلاث: در بیان تقریر مناقشاتی که بر حدوث دهری وارد می آید و دفع مناقشات از این اشکالات بنا بر آنچه که از کتاب قبسات و جنوات و کتاب خلسه ملکوتی تحریر شده است.	صفحه ۲۷ تا ۳۰
نقل بیان میر داماد، در نقل اشکالات و اعضالات در حدوث عالم و جواب شبهات وارد بر این مطلب .	صفحه ۳۱ تا ۳۴
مناقشه بر فرموده میرداماد و بیان آنکه در حدوث دهری مطلبی که مشکلی را حل نماید بنظر نمی آید و بیان آنکه بطور کلی، حدوث دهری بآن نحوی که تقریر شده است غیر معقول است و بفرض آنکه معقول و متصور باشد، رفع قیدم از عالم دهر و زمان نمی نماید .	صفحه ۳۴ تا ۳۵
بیان و تقریر معضلات و اشکالات وارد بر حدوث دهری و جواب از شبهات وارده بنا بر آنچه که در کتب میر محمد باقر داماد تحریر شده است .	صفحه ۳۶ تا ۳۷
تقریر حرکت جوهریه و اثبات حدوث زمانی در عالم و بیان آنکه: عالم دهر چون مقدم بر زمان و متأخر و معلول حقست با قبول آنکه مسبوق بعدم صریحست به تبع علت قدیم؛ قدیم زمانی است و این غیر از عدم زمانیست و غیر از حدوثی است که متکلم آثار مطالبه می نماید .	صفحه ۳۸ تا ۳۹
بیان اعضاء ثالث، و تقریر جواب از این شبهه و بیان آن که ایجاب و خلق عالم بعد از آنکه مسبوق بود بعدم صریح واقعی و تقدم عدم	

صفحه

موضوع

برعالم و انفكاك آن از علت صیرف وجود؛ ذاتی معلول است و از این بابت که موجود امکانی هرگز استعداد معیت و توانائی همراهی با علت وجودی را ندارد و قصور ذاتی او علت انفكاك او از علت متصف بوجود صریح است و ذاتاً نمیتواند بوجود ازلی سرمدی متصف باشد نه از حیث «انتقال الخالق من عجز الی قدرة ولا من حیث تغیر مافی ذاته او فی صفاته ولا من انتقال العالم من امتناع الی امکان...»

صفحه ۴۰ تا ۴۲

\* \* \*

در نحوه اتصاف ماهیت بوجود بنا بر مسلک میرداماد و تقریر آنکه قاعده فرعی در هلیات بسیطه جاری نمیشود و بنابراین مبنا محتاج به التزم به توجیهات وارد و نادرست متأخرین نمیشیم (بنا بر آنچه در قبسات و سایر آثار میرداماد موجود است).

صفحه ۴۲ تا ۴۵

در بیان آنکه این مطلب را صدر المتألهین از استاد قدیس - خود میر (رضه) گرفته است و بیان اقسام ترکیب در حقایق وجودی از راقم سطور و حواشی.

صفحه ۴۶ تا ۴۷

تحقیق در علم حق متعال «جل شأنه» در باب صور مرتسمه در ذات حق بنا بر مسلک مشائین در علم تفصیلی حق باعیان وجودی بحسب علم عنایی مقدم بر ایجاد حقایق وجودی از عقل اول تا عالم ماده و زمان و دار حرکات.

صفحه ۴۸ تا ۴۹

تحقیق میرداماد بطور تفصیل از اشکالات شیخ اشراق و دیگران بر اقسام صور عرضی و مفاهیم ذهنی در ذات حق و تقریر آنکه این مطلب را شاگرد او در فنون حکمی در اسفار و شواهد و دیگر آثار خود از میر پیروی نموده است.

صفحه ۵۰ تا ۵۲

\* \* \*

تقل کلمات میرداماد در منتخبات فلسفی از آثار او راجع به عالم برزخ.

صفحه

موضوع

صفحه ۵۲ تا ۵۵

و مثال (چه آنکه میر به تبعیت از مشاء در درجات تزلزل وجود و صعود آن وجود برزخ بین ماده و عقل و واسطه بین مجرد و صرف و مادی صرف را منکر است) و بیان اقسام و انواع مثال در صعود و تزلزل و نقل اجمالی اقوال و بررسی مختصر در این مسأله.

صفحه ۵۶ تا ۶۱

میرداماد بنا بر آنچه که در جذوات گوید: وجود واسطه بین مجرد و مادی بحسب وجود صورت برهانی ندارد و برهان بر امتناع مجرد برزخی اقامه نموده است و همان برهان شیخ و اتباع مشاء را در این مسأله تقریر نموده است ذیل آن مشتمل است بر مناقشه بردلائل مشهور و اقامه برهان بر وجود عوالم مثالی و برزخی صعوداً و نزولاً از نگارنده حواشی و تعلیقات.

فهرست منتخبات فلسفی از میر ابو القاسم فندرسکی

با فهرست تعالیق و حواشی

صفحه ۶۲ تا ۶۳

ترجمه مختصری از احوال و آثار حکیم فارغ مثاله. منتخبانی از رساله ضئاعیه تألیف میر فندرسکی (قدم): بیان ارتباط بین عالم کبیر و اکبر یا عالم صغیر و کبیر و تقریر آنکه صحت و سلامت اعضا در این دو عالم باعث نظام و موجب کمال و ورود اختلال و فساد در هر عضوی از اعضا بجمیع اعضا سرایت نماید و عالم کبیر؛ نظام وجودی و ماسوی الله مسبوق است بعقل کلی که واسطه در نظام عالم است و مدبّر سراسر وجود. عقل انسانی نیز چون مظهر عقل کل است نظام دهنده اجتماع بشری است و مصلح عالم اجتماع.

صفحه ۶۳ تا ۶۴

در بیان آنکه همانطوری که هر عضوی از اعضای انسانی اگر کار طبیعی خود را انجام ندهد فاسد است. افراد عالم کبیر اگر بی کار باشند خود فاسد و باعث سرایت فساد، در اجتماع می شود و هر انسانی که در این عالم کار نماید حق زندگی و حیات دارد.

صفحه ۶۵



موضوع	صفحه
پاید عضو فاسد را از بدن انسان یا هیكل اجتماع قطع نمود در صورتی که اصلاح نشود چنان که اطباء چنین نمایند و در صورتی که عضو بی‌قدیر باشد بآن التفات ننمایند و یا علاج نپذیرد مثل چشم کور و گوش کر یا مثل موی بدن که نزیست است و نه وقایع را .	صفحه ۶۵ تا ۶۶
در بیان اختلاف صنایع و تقریر آنکه برخی از صنایع، نافع ضروری و بعضی نافع غیر ضروری؛ برخی خیر بالذات و بعضی خیر بالعرض می‌باشند و تحقیق در قوه تحقق و ثبوت و تعریف هر يك از این‌ها و ذکر و بیان امثله برای هر يك و تحقیق در آنکه صنایع از حیث شرف و خست مختلفند و هر کدام دارای انواع و اقسامند .	صفحه ۶۶ تا ۶۸
در بیان صناعت بمعنای اعم و تقریر آنکه صناعت را گاه اطلاق نمایند بر معنایی عام‌تر بر هر قوه فاعله در موضوع خاص بجهت غرضی از اغراض... و تحقیق در آن که موضوع صناعت باین معنی یا کلی بود یا جزئی و غرض در هر يك یا صلاح موضوع بود یا فساد یا نه صلاح لحاظ شود و نه فساد، صناعت باین معنا بر شش قسم است	صفحه ۶۸ تا ۶۹
باب در بیان قسم پنجم و ششم از صناعت بمعنای اعم و تحقیق در آنکه آنها یکی که در صناعت و غرض ایشان از صناعت، اصلاح حال خود است و اصلاً، اصلاح یا فساد شرکاء در آن مقصود نمی‌باشد بر سه قسمند	صفحه ۷۰ تا ۷۱

\* \* \*

تحقیق در این که محقق نامدار میر ابو القاسم فندرسکی (رض...) مباحث علمی را در حکمت نظری و عملی بر طبق مسلک حکمای مشاء اتباع ارسطو و معلم ثانی فارابی و شیخ رئیس تحریر می‌نماید	صفحه ۷۱ تا ۷۲
در بیان وجوه فرق بین انبیاء «علیهم السلام» و فلاسفه الهی و حکمای متأله «قدس الله اسرارهم» و تحقیق در اینکه انبیاء در علم و عمل خطا ننمایند و بواسطه وجود قوه قدسیه و شهود حقایق بچشم قلب بر راهنمایی حق معصومند و حکما در علم و عمل خطا	

موضوع	صفحه
نمایند یعنی امکان خطاء در اقوال و افعال آنها محقق است و تقریر آنکه فطریات مسائل حکمی در نزد انبیاء بواسطه دارا بودن علم لدنی بمنزله اولیات از مسائل، نزد حکماست و خطا در اولیات را ندارد .	صفحه ۷۲ تا ۷۳
بیان وجوه فرق بین انبیاء عظام و محققان از فلاسفه متأله و بیان مراد از کلام نبوی (ص) بعمر و عاص (خداوند تعالی) در شان ارسطو (رض...) : «انه کان نبیاً فجهله قومه» و تقریر آن که نهایت مرتبه حکمت اول مرحله نبوت است .	صفحه ۷۲ تا ۷۳
خواشی و تغلیقات بر این قسمت از کلمات سید محقق میرفندرسکی (قده) و بیان فرق بین نبوت و ولایت و تقریر آنکه رفرف عروج و صعود در انبیاء چیز است وراء براق عروج فلسفی .	صفحه ۷۴ تا ۷۵
در بیان مراتب موجودات در سلسله طولیه و تحقیق آنکه موجودی که علت محض است و از جهت معلولیت بوجه من الوجوه مبرا و معرا است موضوع فعل مطلقاً واقع نشود و صادر اول فقط موضوع اثر حق واقع شود و لا غیر و حق در او بی واسطه تجلی و ظهور نماید و عقل با عاقل و معقول بالذات، متحدند .	صفحه ۷۶ تا ۷۷
در بیان آنکه ذات عقل، هم موضوع علم شود و هم موضوع فعل و بعد از عقل وجود نفس است در رتبه وجودی که موضوع فعل عقل است و بعد از عقل و نفس نبوت بوجود طبیعت بمعنی صورت میرسد و طبیعت باعتبار قوه هیولانی و قوت ناشی از استعداد و موضوع فعل نفس واقع شود .	صفحه ۷۸
بیان آنکه ترتیب وجود امور دائمی از علت محض و مبده کل به ترتیب اشرف و فالأشرف است که از عقل شروع می شود و بهیولای اولی ختم می شود و تقریر آنکه صور در ترتیب عقلی بر موضوع صور مقدمند و در مقام قوس صعودی ترتیب بعکس قوس نزولی باشد .	صفحه ۷۹ تا ۸۰

موضوع	صفحه
بیان معنی حرکت و تحقیق در: صورة الحركة وانیته و تقریر فرق بین حرکت بمعنای خروج شیء از قوه بفعلیت بر سبیل تدریج و تدریج و خروج دفعی یعنی ال کون و الفناء در کتاب السماع الطبیعی .	صفحه ۸۱ تا ۸۲
در بیان آنکه هر متحرکی (قابل حرکت) منفعل از غیر است و چون متحرك بالقوه متکشف ب حرکت است محرك آن باید امری دیگر باشد تا اجتماع وجدان و فقدان در شیء واحد لازم نیاید .	صفحه ۸۳ تا ۸۵
در بیان آنکه در وجود بالفعل بر بالقوه تقدم دارد و ما بالذات بر ما بالعرض مقدم است لذا باید جمیع متحرکات و حرکات بمحرك غیر متحرك رجوع نمایند و آنکه جمیع انواع و اقسام حرکات باید بمحرك واحد از جمیع جهات برگردند و بیان آنکه مقدم بر زمان و حرکت ذات حقت او (وجه من الوجوه الحق الاحد الواحد الصمد) بیان دلائل قائلان بممثل نوری افلاطونی و تقریر آنکه متکونات از مثل نوری بی نیازند و عقل بالفعل مجرد تام مثل عقل عاشر کافی از برای حصول فعلیات و انواع کائنات و اعراض و صور موجودات است .	صفحه ۸۶ تا ۸۷
مناقشه بر کلمات میرفندرسکی و اثبات آنکه صور انواع متعدد موجود در عالم ماده و اجسام محتاجند بمثل نوری و اثبات امثل افلاطونی با دلائل متعدد .	صفحه ۸۷ تا ۸۹
حواشی مفصل بر این قسمت از کلمات میر در اثبات مثل افلاطونی .	صفحه ۸۸ تا ۹۰
اجوبه میر از اسؤله آقامظفر کاشی (ره) در اثبات یا نفی تشکیک در ذاتیات و بیان میر بطور مبسوط در نفی تشکیک از ذاتیات به تبع دانشمندان از حکمای مشایی .	صفحه ۹۱ تا ۹۳
تعلیقات راقم سطور در بیان آنکه تشکیک در امور ذاتی بنا بر حرکت جوهر و تشکیک خاص در وجود و مراتب آن جایز بلکه واقع و	

موضوع	صفحه
لازم و ضروری است و در بیان انواع و اقسام تشکیک در جواهر و اعراض .	صفحه ۹۳ تا ۹۷
فهرست منتخبات فلسفی از صدرالحکماء ملاصدرا شیرازی	
ترجمه احوال و معرفی آثار و بیان مزبّت و برتری افکار فلسفی و حکمی او بر دیگر حکما از مشاء و اشراق و تمایل شدید بل که پابندی او به افکار عرفا؛ شیخ اکبر و اتباع او، معرفی آثار او در حکمت و عرفان و تفسیر او بر قرآن مجید و احادیث وارد از طریق اولیا و اقطاب محمدیین و نحوه سلوک علمی و فلسفی او :	صفحه ۹۸ تا ۹۹
* * *	
بیان اشتراك معنوی وجود و تحقیق آنکه این مسأله از امهات مباحث حکمی است و تقریر دلایل بر اشتراك معنوی و نفی اشتراك لفظی .	صفحه ۱۰۰ تا ۱۰۱
بیان و تقریر آنکه حقایق وجودی بعلم حضوری و بنحو شهود تام ادراک شوند و بحسب علم حصولی حقایق وجودی مدرک واقع نشوند .	صفحه ۱۰۲
تقریر و تحقیق آنکه حقایق وجودی دارای خارجیت و متّصف به اصالت می باشند و مفاهیم و ماهیات به تبع وجودات موجودند و نقل کلمات ائمه فن حکمت و تقریر براهین بر اصالت وجود .	صفحه ۱۰۳ تا ۱۰۵
نقل کلمات صدرالحکماء از اسفار و مشاعر و... در ابطال اصالت ماهیت و دفع شکوک و ایرادات قائلان به عینیت ماهیت و اعتباری بودن وجود و تقریر اشکالات و ایرادات بر کلمات شیخ اشراق (قده) .	صفحه ۱۰۶ تا ۱۰۸
نقل کلام «بعض الحافین حول العرش التحقیق» محقق شارح مقاصد اشارات، در اصالت وجود و نحوه تحقق ماهیت به تبع وجود و صدور آن از جاعل ظلمات و نور و اثبات اصالت وجود از طریق جعل و ایجاد .	صفحه ۱۱۰ تا ۱۱۳
در اثبات وحدت وجود و تقریر آنکه موجود حقیقی وجود مبدء قیوم	

موضوع	صفحه
است و سایر موجودات اموری اعتباری و اتصاف آنها موجود به طریق مجاز است، مجاز عرفانی .	صفحه ۱۱۳ تا ۱۱۴
نفی علیت و معلولیت (بمشرّب قوم، قائلان به تباین حقایق واقع در صراط علیت و معلولیت) از حقیقت وجود و بیان آنکه معلول ظهور و تجلی و قدلی علت است نه آنکه خود برآسه موجود باشد و اثبات وحدت حقیقت وجود از این طریق و نفی حلول و اتحاد بنا بر وحدت وجود و بیان قاعده بسیط الحقیقه و تقریر آنکه حق اول کله الوجود و کل الوجود است .	صفحه ۱۱۴ تا ۱۱۹
بیان نحوه تحقیق وجود ذهنی و تقریر حقیقت ظهور ظلی حقایق در موطن نفس ناطقه انسانی و ذکر ادله بر آنکه اشیاء در موطن ذهن نیز تحقیق و ثبوت پیدا می نمایند .	صفحه ۱۱۹ تا ۱۲۱
ذکر دلائل قوم و اثبات وجود ذهنی و تقریر حجج و ادله مشهور بر این معنا .	صفحه ۱۲۱ تا ۱۲۲
بیان مشارب مختلف در نحوه ثبوت و تحقیق مفاهیم در ذهن و ابطال طرق مشهور .	صفحه ۱۲۳ تا ۱۲۶
تحقیق در نشأت وجودی از وجود عقلی و خیالی برزخی و وجود مادی جسمانی .	صفحه ۱۲۷ تا ۱۲۸
بیان آنکه نفس نسبت به مدرکات خود سمت خلاقیت دارد و نفی اشکالات وارد در وجود ذهنی بنا بر آنکه قیام اشیاء بذهن قیام صدور باشد نه حلولی و تحقیق آنکه بجهت نحو نفس ماده صور عقلی و در عین حال فاعل آن می باشد .	صفحه ۱۲۹ تا ۱۳۲
فی اشکال وجود ذهنی (اجتماع جوهر و عرض در شیء واحد) بنا بر اختلاف اصحاء حمل از شایع صناعی و اولی منهومی .	صفحه ۱۳۳ تا ۱۳۵
رفع اشکالات وجود ذهنی بمخلص عرشی و تخلص از اشکالات بدون التزام بآنچه که متأخرین ملتمس شده اند از قبیل نفی وجود ذهنی بطور مطلق یا اعتقاد به شیخ و یا انقلاب و...	صفحه ۱۳۶ تا ۱۳۸

## موضوع

## صفحه

تقریر آنکه طبایع کلیه از جهت مفهوم داخل در مقوله‌یی نیستند وقتی مفهوم داخل مقوله‌یی میشود که فرد از برای مقوله گردد و بوجود خارجی تحقق پیدا نماید و اصل اشکال بل که مدار اشکالات بر این بود که جمیع مقولات ذاتیات طبایع افراد باشند .

صفحه ۱۳۹ تا ۱۴۲

نفی قیام حلولی از مفاهیم صور ذهنی اعم از کلیات و جزئیات و تقریر نحوه ادراک نفس نسبت به صور عقلیه و شهود نفس حقایق را در مثل عقلیه بمجرد اضافه اشراقیه و تحقیق اینکه نفس صور جزئیات را در باطن خود انشاء نموده و بنابراین اشکال وارد از طریق قوم بوجود ذهنی از اصل وارد نباید و تحقیق در آنکه اصل حقیقت علم و مرجع صور منکشف از برای عالم بیک نحو وجود است (یعنی علم داخل مقولات نمیشود) بنابراین «فلم یلزم کون شیء واحد جوهرأ و عرضاً و...»

صفحه ۱۴۳ تا ۱۴۵

توجیه کلام حکما بوجه اقرب الی التحقيق و ابعاد من المفساد المذكورة و دفع اشکالات بنا بر طریقه قوم و بیان آنکه نفس حقایق را در وجود ارباب انواع شهود نماید و بعد از رجوع به عالم خود صورتی همراه دارد که از اتصال یا یک نحو اتحاد با رب النوع حاصل شده است و این صورت با آنکه کیف نفسانی است رقیقه صورت جوهری موجود بوجود عقلی می باشد .

صفحه ۱۴۶ تا ۱۴۹

\* \* \*

اثبات مبده واجب بنا بر اصالت وجود و تشکیک خاصّی بل اخصّی در وجود و بیان آنکه موجود متعلق بغير از باب آنکه ممکنات کالمنع الحرفی عین الربط بعلة خود میباشند موجود مستقل باید قبل از حقایق ربطیه تحقق داشته باشد .

صفحه ۱۵۰ تا ۱۵۱

اثبات واجب از طریق صدیقین و شهداء و تقریر برهان بر اثبات حق بدون آنکه غیر حق حد وسط در برهان نباشد، یعنی استشهاد بوجود حق از مقام صرافت وجود و استدلال از ذات حق بذات و از ذات به

صفحه	موضوع
صفحه ۱۵۲ تا ۱۵۴	صفات و استشهاده از صفات به افعال الهیه و اثبات توحید ذات و وحدت صفات و اتحاد آنها با ذات الهیه .
صفحه ۱۵۵ تا ۱۵۸	اثبات تجرد از برای حق و بیان آنکه حق اول بسیط حقیقی و وجود صرف و هستی بحت و تام و فوق التمام و بسیط الحقیقت است و تحقیق در این که: بسیط الحقیقه کل الأشياء الوجودیه است وجوداً و علماً و صفةً و کمالاً و بیان آنکه مرجع کل شیء کما انّه بدایه کُلِّ الأشياء است .
	* * *
صفحه ۱۵۹ تا ۱۶۰	اثبات علم تفصیلی در مرتبه و مقام ذات حق و بیان آن که وجود صرف علم صرف است و تقریر آنکه علم صرف غیر متناهی و نامحدود و مشتملست بر کل المعلومات مع وحدته و کثرة المعلومات .
	* * *
صفحه ۱۶۱ تا ۱۶۳	کیفیت شوق هیولی و عشق ماده بصور و اقامه برهان از طریق وحدت حقیقت وجود با حقیقت علم و قدرت و ... و تقریر نحوه سران اراده و حب و عشق در کافه ذراتی وجود من الذرة الى الذرة .
صفحه ۱۶۴ تا ۱۶۵	دفع اشکالات شیخ رئیس و اتباع او از مقلده مشاء در این باب و اثبات آنکه هیولی بنا بر تصریح منکران سران عشق در مواد، دارای وجودی ضعیف و واجد مرتبه‌یی از تحصیل کونیست و از این راه (جهت نیل بکمالات) دارای شوق و عشق بصور وارد بر هیولاست
	* * *
صفحه ۱۶۶ تا ۱۶۸	نقل کلمات صدر الحکماء از فصول عرفانی اسفار در وحدت وجود و بیان عدمیت اعیان ممکنات و هلاک دائمی و بطلان سرمدی ما هو السمى بالممكن .
	بیان آنکه موجود و وجود در دار وجود واحد و کثرات امکانیه ظل وجود حق اول و ثانیه مایراء الاحولند و بیان وجوه فرق بین ایسن

موضوع	صفحه
قول و اعتقاد جهال از متصوفه .	صفحه ۱۶۹ تا ۱۷۱
بیان وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت وجود و موجود «والكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى» از مباحث وحدت وجود و تطشور علت به صور معلولات امکانیه و بیان آنکه هو الظاهر والباطن و هو بكل شیء علیم و نفی الحلول و الاتحاد من الوجود .	صفحه ۱۷۱ تا ۱۷۳
بیان کیفیت سریان هویت الهیه در اعیان ممکنات و ظهور حق در جلباب اعیان ثابته به تجلی اسماء الهیه در اعیان ممکنه و تقریر آنکه اصل وجود، حق و وجود مطلق فعل و وجودات مقیده اثر حقند .	صفحه ۱۷۳ تا ۱۷۴
بیان حرکت در جواهر عالم و تحقیق آنکه حرکات عرضی منبث از ذات و جوهر عالمند و بیان معنی حرکت و اینکه حرکت «کمال اول. للشیء لامن حیث هو انسان او فرس او معدن .	صفحه ۱۷۶ تا ۱۷۷
تقریر اینکه حرکت ناچار دارای فاعل و قابل است و این فاعل و قابل از باب عدم جواز وحدت قوه و فعل یعنی عدم جواز اجتماع قابل (فاقد کمال) با فاعل (مفید کمال) در شیء واحد از جهت واحد و اثبات آنکه جسم مرکب است از هیولی و صورت و حقیقت هیولی استعداد و حدوث است و حقایق عالم ماده در هر آن صورتی را واجد و در مرتبه بعد همان صورت ماده است از برای صور بعد بنحوی که شیء متحرك يك آن بقاء ندارد .	صفحه ۱۷۸ تا ۱۷۹
در جمیع حرکات از ارادی و طبیعی و حرکت قسری بالأخره فاعل مباشر طبیعت است و از این جهت سیال الوجود است و فاعل مزاو حرکت یعنی طبیعت مبده حرکت و حرکت لازم وجود آن است و طبیعت بحسب ماهیت غیر حرکت و در وجود خارجی عین حرکت است .	صفحه ۱۸۰ تا ۱۸۳
بیان نحوه توارد صور متجدده بر هیولی و بیان آن که هر صورت نسبت بصور لاحقه بمینها هیولی و قوه و استعداد است .	صفحه ۱۸۴



صفحه

موضوع

اقامه برهان بنا بر مسلک ملاصدرا بر حرکت جوهری و اثبات حرکت  
از طریق خاص خود .

صفحه ۱۸۵

بیان آنکه زمان بطریقه ملاصدرا مقدار حرکت و بنا بر حرکت جوهری  
زمان امتداد جسم متحرک و یکی از ابعاد آن بشمار میرود و بنا  
بر مسلک ملاصدرا بودن زمان بمعدی رابع تمام و واضحتر است  
از طریق اینشتین فیلسوف یهودی آلمانی .

صفحه ۱۸۶ تا ۱۸۷

\* \* \*

### بیان اتحاد عقل و معقول و عاقل

اثبات اتحاد عقل و معقول و عاقل از طریق تضایف و تقریر مرام آخوند  
ملاصدرا بنحوی که ایراد حکیم سبزواری وارد نیاید .

صفحه ۱۸۸ تا ۱۸۹

بیان توهم حکمای مشاء در اتحاد عقل و عاقل و معقول بنا بر عقیده  
شیخ رئیس و تقریر تریف اقوال آنان و بیان آنکه ایرادات شیخ  
رئیس بر قائلان به اتحاد غیر وارد است و ذکر وجوه فساد عقیده  
متأخرین از مشاء از جمله شیخ .

صفحه ۱۹۰ تا ۱۹۲

تقریر آنکه در چرمواردی اتحاد بین دو مفهوم جایز و در چرمواردی  
درست نیست .

صفحه ۱۹۴ تا ۱۹۵

\* \* \*

اتحاد نفس با عقل فعال و تحقیق در این مسأله و بیان آنکه اتحاد نفس با  
عقل همان اتصال نفس است بعقل و این معنا ملازم است با حرکت  
جوهری و سیر و تحول ذاتی نفس بمجهت صور عقلی و مثالی .

صفحه ۱۹۸ تا ۱۹۹

بیان وحدت عقل و تقریر آنکه عقلیات بحسب سعه وجودی جامع  
جميع وجودات و هر عقلی نسبت بمادون خود بسیط الحقیقه و کل  
الاشیاء است و اتحاد نفس با عقل اتحاد مظهر و ظاهر و اتحاد  
معلول است با صورت تمامیه خود در علت .

صفحه ۲۰۰ تا ۲۰۳

\* \* \*

موضوع	صفحه
بیان تجرد قوه خیال بتجرد برزخی و مثالی و فرق بین مثال صعودی و ثروئی .	صفحه ۲۰۴ تا ۲۰۵
تحقیق در این که صور خیالی و مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است و اقرار و اعتقاد بهر یک ملازم با اعتقاد بدیگری است .	صفحه ۲۰۶ تا ۲۰۷
نقل کلمات اسفار در صور خیالی و مثل معلقه و صور عقلی و مثل نوری افلاطونی یعنی صور کلیه الهیه و بیان برهان اسفار و تقریر مرام ملاصدرا .	صفحه ۲۰۸ تا ۲۱۰
* * *	
اثبات مثل افلاطونیه و نقل اقوال قدما و تقریر مراد آنها از کلمات موروثه و اقامه دلیل بر وجود مثل نوری از طریق حرکت یعنی من جهة الحركة و تحقیق ان الطبیعة ینتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانی و جوهر متجدد هیولانی .	صفحه ۲۱۱ تا ۲۱۳
نقل ادله شیخ بر نفی مثل و تقریر دلایل بر تزییف قول و مدعای او و بیان جهت ممکن بودن وجود فرد عقلانی از هر نوعی .	صفحه ۲۱۴ تا ۲۱۷
منتخبات فلسفی از حکیم دانا، آخوند ملارجبعلی تبریزی	
ترجمه احوال و آثار و بیان نحوه عقاید فلسفی ملارجبعلی و تلامیذاو اثبات واجب و بیان آنکه مفهوم وجود مشترك لفظی است بین وجودات و حقایق خاص خارجی و مناقشه بر دلایل ملارجبعلی در حاشیه	صفحه ۲۱۸ تا ۲۱۹
نقل کلمات معلم ثانی و احمد مجریطی و دیگران جهت اثبات اشتراك لفظی وجود و اصرار ملارجبعلی در این مسأله و مناقشه بر دلایل او بنحو کافی و وافی و اثبات آنکه اشتراك معنوی از مسلمات عند الکلاست .	صفحه ۲۲۰ تا ۲۲۳
نقل کلمات و عبارات شیخ کبیر قونیی و این ترکه در اثبات اشتراك لفظی وجود و بیان آنکه مسمّا بلفظ وجود مشترك بین اشیاء است نه معنای وجود .	صفحه ۲۲۴ تا ۲۲۶
	صفحه ۲۲۶ تا ۲۲۷

## محلله

## موضوع

استدلال بر وجود واجب از ناحیه ترکیب نفی شریک از مبده وجوب  
و بیان اقسام اتحاد از اقسام محال و ممکن و واقع و مناقشه بر اکثر  
موارد استدلالات او در پاورقی.

صفحه ۲۲۸ تا ۲۳۲

نفی صفات از حق تعالی بطور مطلق و بیان آنکه در حق تعالی هرگز  
صفت متصور نمیباشد چون معنی صفت عروض بر ذات و تقوم آن  
به قیام بذات است و صفت عین ذات قابل تصور نمی باشد . مناقشه بر  
مطالب کتاب و بیان آنکه این قول همان قول اهل اعتزال قائلان به  
نیابت است و ...

صفحه ۲۳۴ تا ۲۳۵

استدلال بر نفی صفات از کلام کافی (شیخنا الکلینی) و کلمات خاتم  
ولایت مطلقه امیر مؤمنان (ع) و بیان امتناع تشبیه حق بخلق مطلقاً  
و نقل کلام معصوم از توحید شیخنا صدوق - ابن بابویه قمی و  
نفی علم و اراده و قدرت و سایر صفات کمالیه از حق بمعنای متصور  
و معقول و التزام به اشتراك لفظی در علم و قدرت و اراده و هكذا  
سایر صفات و مفاهیم عامه وجودیه .

صفحه ۲۳۶ تا ۲۴۳

\* \* \*

نقل آراء و عقاید فلسفی آخوند ملا رجعی تبریزی از کتاب اصول  
آسفیّه : بیان آنکه علت بسیط محض واحد از کافه جهات و  
اعتبارات مصدر دو امر واقع نمی گردد و لازم این معنا وجود ترکیب  
در علت بسیط حقیقی خواهد بود .

صفحه ۲۴۴ تا ۲۴۵

بیان وجوب ملازمه و ضرورت عدم انفکاک معلول از علت و وجوب  
وجود سنخیت بین علت و معلول و تحقیق آنکه علت شامل است  
وجود معلول را با امری زائد و وجوب سابق بر وجود معلول همین  
منازاعا میدهد .

صفحه ۲۴۶ تا ۲۴۸

نفی اتصاف حق بوجود عام مفهومی بدیهی محمول بر اشیاء چون  
فاعل آنست و اجتماع فاعل و قابل محال است و بیان مناقشات بر

موضوع	صفحه
این کلمات درپاورقی و شرح از نگارنده این سطور .	صفحه ۲۴۹ تا ۲۵۰
دربیان آنکه قاعده مسلم: وجوب دربرداشتن علت اول جمیع کمالات وجودی را مارا مستغنی از قاعده امکان اشرف در اثبات اشرفیت .	صفحه ۲۵۱ تا ۲۵۴
علل عالیّه از معالیل متأخره از وجود معلول .	صفحه ۲۵۲ تا ۲۵۴
نفی حرکت در جواهر عالم ماده و اثبات کون و فساد در حدوث صور کائنه و بیان معنای حرکت به: کیفیت تغییر بعض المتغیّرات .	
* * *	
بیان معانی ماهیت و تقریر اعتبارات وارد بر ماهیت بمعنی مایقال فی جواب ماهو و تقریر نحوه معیّت وجود باماهیت و بیان آنکه وجود لازم خارج ماهیت است و مجموع ملزوم و ماهیت است نه لازم آن .	صفحه ۲۵۵ تا ۲۶۰
بیان ابطال وجود ذهنی و تحقیق آنکه ذات و ذاتی شیء در جمیع انحاء وجود از شیء انفکاک نمی پذیرد و بین هر طبیعت و ماده با صورت حال در آن مناسبت موجود است و بیان مقدمات و براهین در نفی وجود ذهنی (بیان آنکه جمیع تحقیقات این حکیم متحمل مناقشات گیره می است که برخی در پاورقی بیان شده است) .	صفحه ۲۶۱ تا ۲۶۴
تحقیق در این که نفس ناطقه انسانی اسم الله اعظم است و هیکل توحید و بیان آنکه نفس خود قوه بی واحد است که با آن جمیع معلومات و معانی و صور و اشباح و انواع مدرکات را درک می نماید آنهم بعلم حضوری اشراقی چون وجود ذهنی و ارتسام صور در نفس محال است و ادراک نفس مبصرات و مسموعات را حاصل میشود از اشراق علمی حضوری در نفس نسبت بمدرکات خود .	صفحه ۲۶۵ تا ۲۶۹
در بیان آنکه حقایق خارجیّه بازمینه و امکانه و مواد و صور از برای نفس حاضر و معلوم می شوند (تقریر مناقشات کثیر از راقم این سطور در شرح کلمات و در تمالیق بر افکار و عقاید او) .	صفحه ۲۷۰ تا ۲۷۱

صفحه

موضوع

## منتخبات از حکیم نحریر ملا عبدالرزاق لاهیجی

- شرح حال و ترجمه احوال و آثار بطور مختصر و ذکر آثار و تلامیذ  
و مقام و مرتبه او در حکمت الهی .  
صفحه ۲۷۳ تا ۲۷۵
- نقل کلمات لاهیجی از شوارق الالهام جلد دوم: تکمیل عرشی، بیان علم  
حق اول از طریق وحدت و اصلت وجود و وقوع تشکیک خاص  
در مراتب وجودی و تقریر آنکه مبداء وجود؛ وجود صرف کل  
الأشیاء است و تحقیق در این که جاعلیت و معمولیت در انحاء  
وجودات واقع است نه در مفاهیم و ماهیات .  
صفحه ۲۷۶ تا ۲۷۸
- نقل کلمات لاهیجی از گوهر مراد در اصلت ماهیت و بیان آنکه وجود  
امری عینی و خارجی نمی باشد . ماهیات معمول بالذاتند و مصحح  
معمولیت امکان لازم ماهیتست .  
صفحه ۲۸۱ تا ۲۸۳
- \* \* \*
- در بیان انحاء سلوک و تقریر آنکه حق برتری سلوک طریق باطن است و  
انبیاء از برای رسانیدن خلاق بحق مبعوث شده اند و خود بمقام  
غیب وجود بقدم معرفت و شهود اتصال دارند .  
صفحه ۲۸۴ تا ۲۸۵
- در بیان وجوه فرق بین طریق مشاء و اشراق و تکلم و تصوف و تقریر  
آنکه تصوف قسیم این اقسام نمی باشد .  
صفحه ۲۸۶ تا ۲۸۸
- بیان آنکه حکم بصحت مکاشفه اعم از کشف علمی و کلی موقوف بر  
برهانست و هیچ کشفی مخالف عقل نباشد .  
صفحه ۲۸۹ تا ۲۹۰
- نقل کلمات لاهیجی از گوهر مراد و شوارق در نفی حرکت در جواهر  
حقایق مادی .  
صفحه ۲۹۱ تا ۲۹۲

\* \* \*

- در بیان عالم مثال وبرزخ و اقامه برهان بر امتناع آن و نقل کلمات  
ائمّه تحقیق در این باب مفصلاً .  
صفحه ۲۹۳ تا ۲۹۵

موضوع	صفحه
جواب از کلیه اشکالات لاهیجی و ذنب جمیع مناقشات او در عالم مثال وبرزخ ازراقم این سطور در شرح و حاشیه .	صفحه ۲۹۵ تا ۲۹۹
ایزاد مناقشات دیگری از لاهیجی در اعتقاد بعالم مثالی وبرزخی .	صفحه ۲۹۹ تا ۳۰۱
نقل اسفار اربعة وطرق ستلاك الى الله والى ملكوته الأعلى از کلمات محقق لاهیجی در گوهر مراد و غیره و استدلال بر صحت طریق اهل تصوف و نقل کلام امام از کافی و توحید .	صفحه ۳۰۱ تا ۳۰۳
نقل کلام لاهیجی از گوهر مراد در عالم مثال و اینکه اصح اقوال در بدین مثالی قولی است که استادنا و مولانا صدر المتألهین اختیار کرده است و نیز تقریر مسلک اهل باطن در سلوک .	صفحه ۳۰۵ تا ۳۰۷
* * *	
اقامة برهان بر وحدت وجود و تمایل محقق باین مشرب که آن را طریق انبیاء و اولیاء شمرد و نقل کلمات او در این باب از حواشی بر تعلیقات خفزی بر تجرید الاعتقاد .	صفحه ۳۰۸ تا ۳۱۰
کلام او در حواشی بر تعالیک خفزی: هاهنا سر <sup>۳</sup> لأرباب التوحید لا یحتمله العبارة ولا یفی بیانه اشاره .	صفحه ۳۱۱ تا ۳۱۳
تحقیق در تمایز بین حقایق وجودی به نقل کلمات او از شوارق الإلهام و نقل کلام او که: قد اشتهر من مشایخ الصوفیة القول بوحدة الوجود و اینکه حقایق وجودی در واقع متکثر نیستند بل که تکثر وهمی و مجازی و حقایق امکانی سراب وجود حق و ثانیة مایراه الأحوالند	صفحه ۳۱۴ تا ۳۱۵
نقل کلمات شیخ جامی و صدرالدین قونوی از درة الفارخه و شرح فصوص الحکم در بیان مرام عرفا در وحدت وجود و بیان مراد عرفا و توجیه کلماتهم بحیث لا یرد علیهم الإیراد والشک فی الشوارق .	صفحه ۳۱۶ تا ۳۲۰
در بیان مرادهم: ان هاهنا طوراً وراء طور العقل. نیست مگر روشنی باطن حاصل از مکاشفه والا فان وراء طور العقل ، طور الثبوة	

موضوع	صفحه
والولاية. ولایت همان تشدید معرفت حاصل از کشف است .	صفحه ۳۲۱ تا ۳۲۲
تحریر مرام عرفا و مناقشه بر کلمات شوارق از راقم و محرر این سطور و دفع اشکالات و مناقشات اهل کلام و جدل و تذکر آنکه صاحب شوارق از باب تقیه بعضی از کلمات را بزبان آورده و برخی از مطالب را بزبان نمی آورد والا فهو البجر فی الحکمة المشائیة والإشراقیة و استاد فی العرفان و التصوف .	صفحه ۳۲۲ تا ۳۲۴
* * *	
نقل کلمات محقق لاهیجی در اینکه مراد و باعث برخی از اهل بحث و فضل از نفی قول به اصالت وجود و اعتقاد به اصالت ماهیت ورود اشکالاتی است که بزعم آنها وارد و بنا بر مسلك تحقیق غیر وارد است و توجیه کلمات مشائیة اسلام .	صفحه ۳۲۵ تا ۳۲۷
در بیان وجوه تمایز در وجود و فرق بین تعین و تمیّز و نفی حرکت در وجود و نفی تشکیک و تراید در آن و نفی تشکیک در جوهر و بیان محال بودن حرکت در جوهر مادی .	صفحه ۳۲۸ تا ۳۳۰
بیان تشکیل در مراتب وجودی و بیان نحوه شدت و ضعف در وجود علت و معلول و بیان علم تفصیلی حق بنابر تشکیک خاص و توجیه کلمات محققان مشاء از علم حصولی .	صفحه ۳۳۲ تا ۳۳۵
تدقیق الهامی در نحوه بیان ارتسام صور در علم حق اول تعالی الله عنه و بیان آنکه قیام بمعنای (فیه) و (عنه) در مجرد واحد است و اشکالات متأخران بر شیخ و اقرباب و اتباع او از این جهت وارد نمی باشد .	صفحه ۳۳۵ تا ۳۳۶
نقل اقوال در علم باری تعالی در الهیات شوارق و بیان تحقیقات شوارق در اقوال وارد در علم حق و نقل کلام ابن رشد اندلسی ابوالولید ، و بالأخره بیان آنکه علم حق متعلق است بجمیع حقایق از کلی و جزئی و مناقشه راقم این سطور بر قسمتی از مطالب شوارق و بیان	

موضوع	صفحه
آنکه بالأخره صاحبشوارق در اثبات علم تفصیلی لعدم وجود المعلوم تفصیلاً فی العلم العنایی از بیان اصل کلام و ثبوت مرام طفره رفتند .	صفحه ۳۳۷ تا ۳۴۴
نقل کلمات صاحب المطارحات در علم حق و نحوه حصول و حضور حقایق و اعیان در علم باری و نحوه حضور صفحات اعیان وجود در مقام معیّت حق و احاطه قیومی او بحقایق وجودی .	صفحه ۳۴۶ تا ۳۴۸
مناقشه شوارق بر کلمات استاد مؤلف ملاصدرا و جواب راقم سطور در حواشی از این اشکال .	صفحه ۳۴۹ تا ۳۵۰

\* \* \*

نقل کلمات صاحب شوارق بر شرح اشارات خواجه در مقام دفع وذب اشکالات صاحب محاکمات بر شارح اعظم (رض...) و نقل کلام او در بیان مراد کلام شیخ رئیس از قوله: هذه الاشارات الى الأصول و تنبيهات... و تحرير برخی از مطالب در مقدمه اشارات .	صفحه ۳۵۱ تا ۳۵۶
تعریف جسم طبیعی از علامه لاهیجی در حواشی و مناقشه بر امام فخر شارح فاضل و صاحب محاکمات .	صفحه ۳۵۷ تا ۳۶۰

\* \* \*

### فهرست منتخبات از حواشی آقا حسین خوانساری بر شفا

تعلیقات آقا حسین بر شفا اوائل آن الهیات خاص، موضوع علم  
فلسفه «فی تحصیل موضوع هذا العلم...» تحقیق در این که موضوع  
کل علم مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیه و در بیان تعیین مراد از  
عوارض ذاتی و تحقیق اینکه مسائل علم محمولاتی باشد که بابرهان جهت  
موضوع جامع مسائل اثبات شود و تحقیق در آنکه آنچه عارض شود  
موضوع فلسفه (موجود مطلق) را بدون آنکه اصل وجود به تخصص  
طبیعی یا ریاضی متخصص و متعین شود همان مسائل علم محسوب



موضوع	صفحه
میشود .	صفحه ۳۶۶ تا ۳۶۸
بیان مراد کلام شیخ از: والعلوم التي تحت الطبيعى ابعد من ذلك.... علوم طبیعی را تقسیم باصول وفروع نموده است یعنی برخی از علوم طبیعی نسبت به برخی دیگر اصول و بعضی فروع محسوب میشوند . سپس به نقل از حواشی ملا صدرا بر اسفار اقسام و انواع علوم طبیعی را بیان نموده است .	صفحه ۳۶۹ تا ۳۷۰
در بیان موضوع خلیقات یعنی حکمت عملیه و موضوع علوم ریاضی در بیان از احوال جوهر بماه و موجود و مناقشه بر منقول از حواشی شفا از صدر الحکما و بیان موضوع علوم جزئی نسبت بعلم کلی ، منطق و موسیقی و ریاضیات .	صفحه ۳۷۱ تا ۳۷۲
بیان اقسام صورت و تقریر اقسام تصور و تصدیق و نحوه تقویم صور به نفس به نقل از حواشی ملا صدرا و تحقیق در معنی جوهر و نحوه وجود آن .	صفحه ۳۷۵ تا ۳۷۶
تحقیق در این که موضوع علم طبیعی و تعلیمی و بحث در آن از جهت وجود بحث از محسوسات و كذلك بحث از جوهریت موضوع طبیعی و تعلیمی بحث از اموری که تعلق بماده بگیرند نمی باشد .	صفحه ۳۷۸ تا ۳۷۹
در بیان آنکه معنی وجود و مفهوم شیء از حیث تصور و وجود بدیهی- ترین مفاهیم و مفهوم ضروری و لا ضروری بعد از این دو معروفترین معانی می باشند و از اضافه این دو بوجود و عدم امتناع و وجوب ظاهر می شود .	صفحه ۳۸۰ تا ۳۸۲
تحقیق در اینکه واجب بذات واجب از کافه جهات و اعتبارات و حیثیات است و نسبت او بجمیع امور خارجی نسبت وجوب و ضرورت است و بیان تفسیم صفات حق و تقریر آنکه جمیع اصناف و نسب با اضافه اشراقی حق بر می گردد .	صفحه ۳۸۳ تا ۳۸۴
تحقیق در این که هر صفتی که از برای موجود مطلق بامکان عام ممکن باشد و تحقق آن مستلزم تجسم و تقدیر نگردد باید از برای حق	صفحه ۳۸۴ تا ۳۸۶

موضوع	صفحه
ثابت باشد .	صفحه ۳۸۷ تا ۳۹۰
نفی شریک از حق و بیان آنکه : الله لامکافی له تعالی فی الوجود .	صفحه ۳۹۳ تا ۳۹۵
بحث از مقولات تسع عرضی و اثبات وجود و عرضیت آن‌ها و تحقیق ماهیت و اقسام اولیه و احوال و اعراض ذاتی مقولات .	صفحه ۳۹۷ تا ۳۹۹
در بیان علم حصولی و تحقیق در اینکه علم تحت چه مقوله واقع است و تحقیق در حقیقت کیفیات مختص بکمئیات .	صفحه ۴۰۰ تا ۴۰۲
بیان نحوه وجود اشکال و تحقیق در آنکه بعضی بر این معنا که اشکال داخل در مقوله کیف باشند اشکال و ایراد نموده‌اند و نقل کلام شیخ رئیس از قاطیغوریاس شفا و بیان اقوال در اشکال و تقریر آنکه برخی شکل را از مقوله وضع دانسته‌اند .	صفحه ۴۰۳ تا ۴۰۵
بیان حقیقت مقوله مضاف و شرح کلام شیخ در این باب و نقل کلمات حکیم محسنی ملاصدرا .	صفحه ۴۰۶ تا ۴۰۷
تحقیق در اینکه نسبت از معانی حرفیه است از این جهت قابل حکم نمی‌باشد .	صفحه ۴۰۹ تا ۴۱۱

\* \* \*

### فهرست منتخبات فلسفی از حکیم ملاشما گیلانی

شرح حال و آثار و طرز تفکر و مشرب حکمی و فلسفی او .	صفحه ۴۱۴ تا ۴۱۸
فی اثبات الوجود الغنی الواجب و بیان ان الممكن هالک دائماً ..	صفحه ۴۱۹ تا ۴۲۱
نقل کلمات اشاعره در زیادت و وجود حق بر ذات او و نحوه ثبوت صفات و زیادت صفات بر ذات و ابطال کلمات اشاعره .	صفحه ۴۲۲ تا ۴۲۴
فی ان الوجود لیس امرأ منضماً الی الماهیه و بیان مفاسد این قصیده منسوب بمشأه .	صفحه ۴۲۵ تا ۴۲۶
مناقشه بر کلمات اشاعره و بیان آنکه هر مخلوق نسبت به غیر ممکن است و هر صفتی از صفات زائد مخلوق موصوف است .	صفحه ۴۲۶ تا ۴۲۹
بیان خواص واجب و من جملةا انه علّة کل شیء و الیه یرجع العلل	

موضوع	صفحه
کلتها واجب الوجود بسيط الذات و احدى الوجودات و ترکیب منافی وجوب وجود بل که از خواص امکان است . و ان ممکن الوجود يلزم ان يكون ملوب ضرورة الوجود والعدم لما حققناه في مواد الثلاث .	صفحه ۴۳۰ تا ۴۳۶
بيان عينيت صفات حق نسبت بذات و حقيقت او وزيادات صفات ملازم است با امکان صفات و مناقشه بر کلام محشئ تجريد ملا جلال در شرح عقاید عضديه و ملا میرزا جان و انّه تعالى ليس فاعلاً موجباً اى مضطراً في فعله لأنّه يوجب سلب الاختيار عنه .	صفحه ۴۳۸ تا ۴۴۴
بيان علم حق بجميع اشياء بنحو تفصيل و ان علمه تعالى علم واحد بكل شيء ، و ان علمه لا يحصل من غيره و انه يعلم كل الأشياء تفصيلاً بيان آنکه علم حق به اشياء نه حصولی و نه حضوری است لأن كل منهما يتوقف على غيره تعالى و غناى ذاتى منافى اين امر است .	صفحه ۴۴۵ تا ۴۴۷
در ابطال قول به ثبوت ماهيات منفك از جميع وجودات و بيان آنکه قائل باین قول گمان کرده است که می تواند با اعتقاد باین قبیل از معانى علم حق را به اشياء قبل از ايجاد اثبات نماید .	صفحه ۴۴۸ تا ۴۵۰
بيان آنکه صور مرتسمه در ذات حق نمیشود ملاك علم حق قبل از ايجاد باشد .	صفحه ۴۵۲ تا ۴۵۴
در بیان آنکه وجود بطور مطلق منحصر بحق نمی باشد و وجود مفاض از حق اول تعالى شأنه ساری در حقایق است و هر موجودی دارای حظی از وجود است .	صفحه ۴۵۴ تا ۴۵۶

## \* \* \*

نقل کلمات حکیم ملاشمای گیلانی از رساله اظهارالکمال در بیان آنکه کمال مترتب بر حقایق وجودی بردو قسم است یکی تابع ظهور اصل ذات و ذاتیات و تحقیق اصل وجود شیء و دیگری متفرع است بر اصل وجود که همان کمالات ثانویه و اعراض زائد بر اصل وجود است که بمنزله زینت است از برای شیء .	صفحه ۴۵۷ تا ۴۵۸
--	-----------------

موضوع	صفحه
در بیان آن که وجود خیر محض وعدم شر است و هیچ وجودی بهامو موجود شر نیست. نقایص از لوازم وجود و برگشت آنها به امری عدمی است.	صفحه ۴۵۹ تا ۴۶۴
نفی صدور شرور از حق اول و ان القبايح غير مستند إلى الحق و شر در قضای الهی وجود ندارد و شر مقضی <sup>۲</sup> بالذات نمی باشد و جواب از شبهه معروف که بنا بر انتهای جمیع حقایق و موجودات بذات حق لازم آید که مصدر شرور و قبايح حق تعالی باشد لآنکه لا فاعل الا الله و بیان مراد حافظ :	صفحه ۴۶۶ تا ۴۷۲
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد	
* * *	
اثبات حدوث عالم و نقل کلمات ملاشما از رساله حدوث و اثبات حدوث دهری بناءً علی ما حققه السيد المحقق الداماد استاد ملا شما و بیان این مسأله بر طبق کلمات میرداماد از قبسات و سایر کتابهای او در رساله حدوث دهری و مسبوقیت عالم بعدم صریح که همان حدوث (وجود بعد از عدم) باشد.	صفحه ۴۷۳ تا ۴۷۶
اشکال ملاشما بر مطالب ملاصدرا در رساله عرشیه در حدوث زمانی عالم بنا بر حرکت جوهری و ثبوت حرکت در همه مادیات و مسبوقیت حقایق مادی بعدم زمانی صریح واقعی و جواب راقم این سطور از شبهات ملاشما در حواشی این رساله.	صفحه ۴۷۷ تا ۴۸۲
مناقشه بر کلمات ملاصدرا در اسفار و مشاعر و حواشی حکمت اشراق که گفته است: عقول طولی و عرضی و بالجمله موجودات واقع در صقع ربوبی باقی ببقاء حقند و حقایق مادی باقی با بقاء حق اول و جواب از این مناقشات در حواشی و تعلیقات.	صفحه ۴۸۴ تا ۴۸۸
مناقشات ملاشما بر کلمات ملاصدرا در کیفیت اتحاد صورت عقليه و	

صفحه

موضوع

مثلاً نوریه با حقیقت حق و بیان آنکه معلول با علت هرگز متحد نگردد. در حواشی بیان شده است که اتحاد دارای اقسامی است و کلمات ملاصدرا ناظر به برخی از اقسام اتحادات از قبیل اتحاد حقیقت و رقیقت و اتحاد اصل با فرع و فیء باشیء .

صفحه ۴۸۸ تا ۴۹۰

بیان راقم این سطور در این که ملاشما در بسیاری از معضلات بصورت متکلم جلو می کند. و نیز بیان آنکه حدوث زمانی عالم فقط از طریق حرکت در جوهر (بنابر مشرب صدرالحکماء الإلهیین (رض...)) با اقامه براهین عرشیه اثبات می شود بنابر تقریر راقم این کلمات در حواشی و شرح بر این قسمت از مطالب شمای کیلانی (قده) .

صفحه ۴۹۱ تا ۴۹۴